

مكتبات

علم

الفلسفة اليونانية

أ. د. / د. علاء محمد المنجد

مدرس فلسفة في الفلسفة بسنة الآداب

جامعة دوان

أ. د. / د. محمد الشاذلي عبد الله

أستاذ الفلسفة اليونانية بكلية الآداب

جامعة بطنان

هذا الحضرارة الطباعة والنشر

مدراسات فقه الفلسفة اليونانية

أ.د. / محمد فتحي عبد الله د/ علاء عبد المتعال
أستاذ الفلسفة اليونانية بكلية الآداب مدرس مصادر الفلسفة بكلية الآداب
جامعة طنطا جامعة حلوان

درا الحضارة للطباعة والنشر - طنطا -

إهداء

نهدي هذه الدراسات فى الفلسفة اليونانية لأرواح آبائنا
وأمهاتنا الذين رحلوا إلى الحق عرفاناً بالجميل .
داعين الله أن يسكنهم فسيح جناته ويقعدهم مقعد الصديقين
والشهداء .

أ.د/ محمد فتحى عبد الله

د/ علاء عبد المتعال

مقدمة

يسرنا أن نقدم للقارئ العربي مجموعة من الدراسات الأكاديمية الجديدة حول بعض المذاهب الفلسفية اليونانية التي كانت تحتاج لتقديم بحوث وافية عنها . وكذا تقديم دراسة جديدة لبعض مشكلات الفلسفة اليونانية . وهذه الدراسات الجديدة التي نقدمها هنا نصنفها في ثلاثة أبواب . أما الباب الأول وعنوانه .

(الاتجاهات الروحية لدى فلاسفة اليونان السابقين على سقراط ويشتمل على قسمين أما القسم الأول فعنوانه النحلة الأورفية أصولها وآثارها في العالم اليوناني .

وأما القسم الثاني فعنوانه المدرسة الفيثاغورية مصادرها ونظرياتها .

ويشتمل القسم الثاني على أربعة فصول .

أما الفصل الأول فعنوانه مصادرها عن الفيثاغورية .

وأما الفصل الثاني فعنوانه (فيثاغورس حياته وتلاميذه) .

وأما الفصل الثالث فعنوانه نظرياتهم العلمية .

وأما الفصل الرابع فعنوانه (آرائهم الفلسفية) .

وأما الباب الثاني وعنوانه (المعرفة عند فلاسفة اليونان) فيشتمل على أربعة فصول .

وأما الفصل الأول فعنوانه (المعرفة لدى فلاسفة اليونان السابقين على أفلاطون .

وأما الفصل الثانى فعنوانه (نظرية المعرفة عند أفلاطون) .
وأما الفصل الثالث فعنوانه (نظرية المعرفة عند أرسطو) .
وأما الفصل الرابع فعنوانه (المعرفة لدى فلاسفة اليونان فى العصر الهلينستى).
وأما الباب الثالث فعنوانه (الزمان عند فلاسفة اليونان وأصوله لدى
السابقين عليهم) .
فيشتمل على أربعة فصول .
أما الفصل الأول وعنوانه (الزمان لدى مفكرى الحضارات الشرقية القديمة
وفلاسفة اليونان السابقين على أفلاطون) .
و أما الفصل الثانى وعنوانه (الزمان عند أفلاطون).
و أما الفصل الثالث فعنوانه (الزمان عند أرسطو).
وأما الفصل الرابع فعنوانه (الزمان عند أفلوطين)
وقد كتب البابين الأول والثانى الاستاذ الدكتور / محمد فتحى عبد الله .
أما الباب الثالث فقد كتبه الدكتور / علاء عبد المتعال وهو مقتطع من
رسالته لنيل درجة الدكتوراه وموضوعها (تصور ابن سينا للزمان وأصوله
اليونانية).

ونسأل الله أن نكون قد وفقنا فيما قدمناه فى هذا الكتاب .

أ.د/ محمد فتحى عبد الله

د/ علاء عبد المتعال

الباب الأول
الاتجاهات الروحية
لدى فلاسفة اليونان السابقين على سقراط

القسم الأول
النحلة الأورفية
أصولها وآثارها في العالم اليوناني

مصادرها عن الأورفية

لم يتحدث عن الأورفية إلا قلة من أبرزهم أفلاطون وأرسطو ونورد فيما
إلى ما ذكرناه لنا عن هذه الجماعة :

١- أفلاطون ،

أشار أفلاطون إلى الأورفية في محاورات :

الجمهورية 364 E ، 620 A - السوفسطائي 316 D - المائدة 179 D -
القوانين 669 D ، 677 D ، 782 C ، D - أقرتوتون 400 C ، 402 B - أيون ، 536 B
533 C - بروتاجوراس 315 A - فيديون 62 B ، فيلويس^(٧)

ونورد على سبيل المثال إشارته اليهم على لسان سقراط في محاوره
فيديون، حيث قال :

" هناك مذهب جرت به الألسنة في الخفاء، يري أن الانسان سجين وليس
له الحق في أن يفتح باب سجنه ليفر هارباً.

ويقول بعد قليل في المحاوره نفسها :

" واني لا أتصور أن اولئك الذين أنشأوا الأسرار لم يكونوا مجرد
عابثين^(٨)

Plato: The Dialogues, Translated into English with Analyses and (٧)
introductions, by B. JOWETT, in five volumes, third edition, OXFORD,
at the clarendon press 1892.

Plato, Phaedo 62 B

(٨)

٢- أرسطو ،

أشار أرسطو إلى الأورفيين مرتين :

الأولى - فى كتاب (تكوين الحيوان)
DE GENERATIONE ANIMALIUM 734 A 19 حيث ذكر أن من
مبادئهم الاعتقاد بأن أعضاء الجسم الحى توجد متفرقة قبل أن تلتئم وقبل أن
يتكون الحى نفسه^(٩)

و الثانية - فى كتاب (النفس) DE ANIMA 410 B حيث عرض مذهبهم
ونقده، ونعلم أنه لا يعترف بوجود أورفيوس، إلا أن الرأي الحديث يميل إلى
اثبات انه عاش قبل هوميروس (القرن التاسع أو الثامن ق.م) وهيزود (القرن
الثامن ق.م).

وهناك رأي آخر يذهب إلى أن الأورفية من نتاج القرن السادس قبل
الميلاد اخترعها بعض الأثينيين فى ذلك الوقت مستخدمين الأساطير الخرافية
للتعبير عن أفكار دينية^(١٠)

(٩) د. محمد علي أبو ريان - تاريخ الفكر الفلسفى ج١ - من طاليس إلى أفلاطون - الطبعة الثانية -
الدار القومية للطباعة والنشر - القاهرة ١٩٦٥ ص ٤٠

(١٠) د. محمد جلوب فرحان - النفس الانسانية - مكتبة بسام - الموصل - العراق ١٩٨٦ ص ٢٦ ، ٢٧

حياة أورفيوس ومؤلفاته

أولا - حياته .

كان أورفيوس شاعرا وموسيقيًا وواعظًا دينيًا ، وقد رحل الى الشرق وتأثر بالديانات الشرقية وما عندهم من صوفية وأسرار ، مما كان غريبا على الشعب اليوناني ^(١١) . وكان يعلم تلاميذه رقي وتعاويد تقيهم الشرور والسوء .

وقد أشار كل من أفلاطون وأرسطو إلى هذه الجماعة التي كانت لا تزال موجودة في القرن الرابع قبل الميلاد وتزاول هذا الضرب من العلاج ^(١٢)

ويقال أن نسبه إلهي . فأمه هي الربة كاليوبي Calliope أما أبوه فهو الإله أبولو ^(١٣) Apollo أو يارجوس Oeargas إله الخمر في تراقيا ^(١٤)

(١١) د. احمد فوزاد الامواني - المرجع السابق - ص ٢٧ . . .

(١٢) نفس المرجع - ص ٢٧

(١٣) " ابو للو " ابن زيوس ، وليتو ، رب النبوة في دلفي والتطهير والموسيقي - الرمز = قيثارة وقوس - أنظر د. صمويل نوح كريم - أساطير العالم القديم - ترجمة د. أحمد عبد الحميد يوسف - مراجعة د. عبد المنعم أبو بكر - الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة ١٩٧٤ ص ٣٤١

(١٤) د. أميرة حلمي مطر - أورفيوس - معجم أعلام الفكر الانساني ج١ - تحت اشراف د. ابراهيم بيومي مذكور - الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة ١٩٨٤ - ص ٧٣٣

وكان أورفيوس ابناً لميوز Muse وكأرجوني Argonaut فإنه كان ينتمى إلى العصر البطولي الذي تحدث عنه هوميروس، وليس إلى العصر المتأخر، عصر الرجال الأقل شهرة الذي عاش فيه هوميروس نفسه^(١٥)

وعلى كل حال فقد كان أورفيوس كاهناً وفيلسوفاً قبل أي شيء آخر، وكان شخصية غامضة لكنها تستوقف النظر، ويعتقد البعض أنه كان رجلاً حقيقياً في حين اعتقد آخرون أنه كان إلهاً أو بطلاً خيالياً، وتقول رواية بأنه مثل باخوس جاء من تراقيا، لكن الظاهر أن الرأي الأرجح هو أنه (أو الحركة المرتبطة باسمه) جاءت من كريت^(١٦)

وعلى أية حال فإنه يستحيل معرفة شيء عن حياته وعن آرائه وعن منشأ نحلته لكثرة ما روي عنه من الأخبار المتضاربة وما نسب إليه من الكتب المتعارضة^(١٧)

(١٥) W.K.C - Guthrie - A History of Greek Philosophy - Vol. I
Cambridge University Press London 178 p.150

(١٦) برتراند رسل - تاريخ الفلسفة الغربية - الكتاب الأول ص ٤٤ ترجمة د. زكي نجيب محمود - مراجعة د. أحمد أمين ط ٢ لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة ١٩٦٧.

(١٧) يوسف كرم - المرجع السابق . ص ٦ ، ٧ .

وأهم ما يروي عن حياته أنه كان ضمن بحارة السفينة "ارجو" Argonauls وأنه قد زار هادس^(١٨) أو العالم السفلى ليسترجع زوجته يوربيديس ولكنه لم ينجح في مسعاه إذ أخل بالشرط الذي قطعه على نفسه ألا يلتفت وراءه متى سار في العالم السفلى، كذلك يقال إنه انتحر أو مات بالصاعقة أو ان المناديات Maenods عابدات الإله ديونيسيوس^(١٩) قد قطعت إربا^(٢٠)

وتروي الأقاصيص القديمة أنه كان مغنياً وصاحب صوت جميل تنقاد إلى أنغامه وموسيقاه جميع الكائنات كأنها واقعة تحت تأثير السحر، ويستطيع استئناس الوحوش الضارية في هذا العالم، والقوي الخيفة في العالم الآخر، وبالإضافة إلى ذلك فهو المعلم والنبي الذي يعرف الأسرار، ويفسرها مثل أصل الآلهة وطبيعتها، ويعرف الطريق الذي ينبغي على الناس سلوكه في الدنيا والآخرة والقواعد التي تسير عليها النفس لتبلغ مقرها الصحيح^(٢١)

وأقدم أسطورة وصلتنا عن الأورفية هي أسطورة نزول أورفيوس إلى الجحيم حتى يحصل على إذن للبحث عن زوجته التي فقدتها هناك ولكنه عاد دون أن يكلف نفسه مشقة العناء في استمرار البحث عنها. وقد أثار هذا تهكم أفلاطون عليه^(٢٢)

(١٨) هادس : أو بلوتون، بلوتو اللاتيني آخر زيوس وأحياناً زيوس العالم السفلي حاكم الموتى ونوج كوري (برسيفوني) - ويرى بعضهم أن هاديس تسير إلى الجحيم .
أنظر د. سمويل كريم - المرجع السابق ص ٢٤١
(١٩) ديونيسيوس : باخوس اللاتيني، ابن زيوس وسيميلي، رب التفرج العاطفي والذما والكرم، كان يصحبه ساتيرس وسبيليني (نصف حصان ونصف عذرة) عبته مياندات (النساء المتوحشات)، حامى طيبة - الرمز = كرم

أنظر د. سمويل كريم - المرجع السابق ص ٢٤٢

(٢٠) د. أميرة حلمي مطر - أورفيوس - معجم أعلام الفكر الانساني - ج ١ ص ٧٣٢

(٢١) د. أحمد فؤاد الأهواني - المرجع السابق - ص ٢٧ . ٢٨

(٢٢) د. محمد علي أبو ريان - تاريخ الفكر الفلسفي - ج ١ ص ٤٠

ثانيا - مؤلفاته .

نسبت كل الكتابات الأورفية إلى أورفيوس بالرغم من أن تأليفها يمتد إلى بداية العصر المسيحي . وجريا على إلتقاليد التي كانت سائدة فى القرن الخامس ق.م فإن فيثاغورس نفسه قد نسب كتاباته إلى أورفيوس، وقد ذكر لنا ذلك (أيون الخيوسى) Ion of Chios (٢٣)

وفى بداية القرن الخامس ق.م نسب أيون الخيوسى نفسه أشعار أورفيوس إلى فيثاغورس (٢٤)

وعلى أية حال فقد اتفق الرواة على أن الشاعر أورفيوس قد عاش فى تراقيا قبل عصر هوميروس، غير أن أشعار الأورفية لم تكتشف إلا فى القرن السادس ق.م، إذ عثر على ثمانية ألواح ذهبية، ستة منها فى جنوب ايطاليا قرب سيبارس وواحدة بروما وواحدة أخرى بكريت، وقد وجدت فى قبور تحمل وصايا وطقوس (٢٥)

وقد عثر فى القرنين الرابع والخامس ق.م على مجموعة من الأشعار نسبت إلى أورفيوس. ويذكر فيلوبونوس أن الشاعر أونو ماكريتس Onomacritus هو الذي صاغ آراء أورفيوس شعراً فى القرن السادس ق.م، وقد طرد هذا الشاعر من أثينا فى عهد هيبيا رخوس (٢٦)

W.K.C. Guthrie - A History of Greek Philosophy - p. 150 (٢٣)

Ibid - p. 182 (٢٤)

(٢٥) د. أميرة حلمي مطر - أورفيوس - معجم أعلام الفكر الانساني ج١ - ص ٧٢٢

(٢٦) نفس المرجع - ص ٧٢٢

أسطورة الخلق عند الأورنية

وضع أورفيوس الماء كمبدأ أول للكل^(٢٧). ومنه جاء الطين ومن كليهما جاء الثعبان هيراكليس أو الزمان^(٢٨). ونشأت مع الزمان الضرورة، وهي قانون القضاء والقدر الذي يسيطر على الكون بأسره ويضم أطرافه. ثم أنجب الزمان الأثير والعماء والظلام، ثم شكل الزمان بيضة في الأثير. ولما تفتحت البيضة خرج منها (فانس) أو النور، وقيل أن البيضة انفلقت نصفين^(٢٩) صار أحدهما جي Ge (الأرض) وأورانوس (السماء).

واتحدت السماء بالأرض وكونتا الأنثى فيتس Fatas والذكر جينتس Giants وسيكلوبس Cyclôpês^(٣٠).

(٢٧) يقول جثري : لقد نسب بعض من ينتمون إلى عصر شيشرون Cicero إلى الجماعة الأورفية التي تنتمي إلى القرن الخامس ق.م القول بأن الماء هو أصل الموجودات الطبيعية، ولم ينسب إليهم هذا القول من كان يعيش في عصر الأورقيين أنفسهم، ويشك في جزء من الحقيقة القائلة، لأن الجماعة الأورفية في القرن الخامس ق.م قد تحدثت عن وجود أي شيء.

W.K.C. Guthrie, Op-Cit P. 331

أنظر

(٢٨) د. حسام محي الدين الألويسي - بواكير الفلسفة قبل طاليس أو من الميثولوجيا إلى الفلسفة عند اليونان. المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط٢٠١٢ بيروت ١٩٨٢ ص ٢٥٠

(٢٩) د. أحمد فؤاد الأهواني - المرجع السابق - ص ٢٨

(٣٠) د. حسام محي الدين الألويسي المرجع السابق ص ٢٠٥

وأما النور فهو أول ما أنجبت الالهة، وهو خالق هذا الكون وجميع ما فيه من كائنات، ومن أسمائه زيوس^(٢١) وديونيسوس (إله الخمر) وإيروس^(٢٢) (إله الحب) وبان (إله التناسل) وميتيس (إله العقل). وأنجب النور ابنة هي الليل واتصل بها فتكونت منهما الأرض والسماء، وتزوجت الأرض السماء فأعقبا ثلاث بنات وست بنين، ولما علم اورانوس (السماء) أن أبنائه سوف يقضون عليه ألقى بهم في نهر تارتاروس، وغضبت الأرض فأنجبت التيتان وهم مرده جبابرة، وكرونوس وريا وأقيانوس وتيش. وتغلب كرونوس على أبيه اورانوس فصرعه وتزوج أخته ريا، فلما أنجب ابتلع كرونوس أبنائه، غير أن ريا ساعدت زيوس على النجاة وأرسلته إلى كريت حتى إذا بلغ أشده إبتلع النور فأخذ عنه القوة وأصبح البدء والوسط والنهاية لكل شيء. ثم شرع زيوس يرتب أمور العالم فتزوج ريا التي أصبحت ديمتر^(٢٣)، وأنجبت برسفوني^(٢٤) التي اغتصبها زيوس فحملت منه يونيسوس^(٢٥).

(٢١) زيوس : جوبيتر اللاتيني أو جوف ملك الالهة. أبير الالهة والناس - الأولمبي الرمز = الرعد والنسر

د. سمويل كريم : المرجع السابق ص ٢٤١

(٢٢) إيروس : الحب العنيف - كيبيد اللاتيني ابن افروديت د. سمويل كريم : المرجع السابق ص ٢٤٢

(٢٣) ديمتر : كيريس اللاتينية أخت زيوس ربة حبوب الزرع الأم الحزينة في الأسطورة الاغريقية - بكاءة على ابنتها كوري التي اختطفها هاديس رب الأسرار الأليوسية مع ابتنتها الرمز = مشعل وسنبلة قمح

د. سمويل كريم : المرجع السابق ص ٢٤١

(٢٤) برسفوني : "الفتاة" كوري برسفونيا اللاتينية بنت ديمتر التي اختطفها هاديس . ملكة أوتي

د. سمويل كريم : المرجع السابق ص ٢٤١ ، ٢٤٢

(٢٥) د. أحمد فؤاد الأهواني - المرجع السابق ص ٢٨ ، ٢٩

ويقول الأورفيون إن الإله زيوس وهب ابنته ديونيسيس من ابنته برسفوني
السلطان على العالم، فغارت منه هيرا^(٣٦) زوجة زيوس وألبت عليه طائفة
التيان فكان ديونيسيس يستحيل صورا مختلفة ويردهم عنه إلى أن تمكنوا
منه فأمسكوه وقتلوه^(٣٧) وقطعوه إربا إربا وافترسوا أعضائه التي كانت تقطر
دماً ما عدا قلبه الذي أكله رفيس^(٣٨) إلا أن الآلهة استطاعت أن تختطف قلبه
فبعث من هذا القلب ديونيسيس الجديد^(٣٩) ولما علم زيوس بذلك سلب عليه
التيان الرعد والبرق فأبادهم وأعاد ديونيسيس إلى الحياة، وأصبح
ديونيسيس إله الأورفيه^(٤٠) وجمع زيوس رماد التيان وخلق منه الانسان،
فأصبح كائنا مزدوج الطبيعة. طبيعة الإثم الذي ورثها عن التيان، وطبيعة الخير
التي ورثها عن ديونيسيس^(٤١).

وتقول الأسفار البطولية لأورفيوس إن مختلف أعضاء الجسم : القلب
والرئتين والكبد والعينين ... الخ كونت متتابعة لأنه يقول إن الحيوانات جاءت الى
الوجود بنفس الطريقة التي بها تحاك الشبكة^(٤٢).

(٣٦) هيرا : جونو اللاتينية ملكة زيوس (أخت) الإلهة الحامية لكل من أرجوس وساموس الرمز = التاج

والنقاب . د. صمويل كريم : المرجع السابق - ص ٢٤١

(٣٧) يوسف كرم : المرجع السابق - ص ٦

(٣٨) إميل برهيه : تاريخ الفلسفة اليونانية - ترجمه جورج طراييشي ط ١ - دار الطليعة - بيروت

١٩٨٢ ص ٦٦

أيضا : B.A.G. Fuller - A History of Philosophy revised by Sterling.
McMurrin, Oxford - ibh Publeshing Co, New Delhi - P. 22

(٣٩) يوسف كرم : المرجع السابق - ص ٦

(٤٠) د. أحمد فؤاد الأهواني : المرجع السابق - ص ٢٩

(٤١) د. أميرة حلمي مطر : أورفيوس - معجم اعلام الفكر الانساني - ص ١٣٤

(٤٢) Aristotale : DE GENERATIONE ANIMALIUM, 734 A 13

أيضا : د. حسام محي الدين الألويسي - المرجع السابق - ص ٢٠٤

ويعلق الألويسى على أسطورة خلق الإنسان عند الأورفية قائلاً إن الإنسان عندهم مكون من عنصر النفس الخالدة الذي يمثل لحم ديونيسيوس الذي أكلته التيتان وظل في أجسامهم، وعنصر الجسم الشرير الفاني الذي يمثل التيتان قتلة ديونيسيوس الذي صعقهم زيوس ويكون من ترابهم البشر^(٤٣)

تعقيب ،

جعل الأورفيون الماء والأرض العنصرين الأولين للوجود، وأما العنصر الثالث فقد تولد من هذين الاثنين وهو الزمان، وقد اتحدت معه الضرورة أو ادراستيا Adrasteia وهي عنصر بلا جسم ويمتد فوق كل الكون ممسكا به معا. وقد أنجب الزمان " الثعبان " ثلاثة أبناء : الأثير والعماء وإيريوس Erebus ومن هذه ولد الزمان البيضاء وهذه هي المرحلة الأولى^(٤٤).

وفي المرحلة الثانية تأتي البيضاء المخصبة وتمثل الله أو البرق أو السحاب، ومن هذه جاء فانس Phanes ، وفي المرحلة الثالثة جاء ميتس Metis وهو العقل، وإيركابيوس Erikebaos وهو القوة وفانس هو الأب ثم جاءت بعد ذلك الكائنات الحية ومن بينها الإنسان^(٤٥).

(٤٣) د. حسام محي الدين الألويسى - المرجع السابق - ص ٢٤٤

(٤٤) نفس المرجع . ص ٢٠٥

(٤٥) نفس المرجع - ص ٣٠٥ .

النفس عند الأورفية

أ - تمهيد .

نسب فيلولاوس النظرية الأورفية في النفس لكتاب السير الدينية القديمة^(٤٦) . فقد ربطت النحلة الأورفية الحياة في العالم الآخر بالرحمة ، وربطت الحياة على الأرض بالآلم، واعتبرت حلول النفس في الجسم سقوطاً لها من العالم الآخر. وكانت أفكار النحلة الأورفية تعبّر عن احتجاج ضد تحول الانسان من عبد إلى آلة ناطقة فقد ربط العبد اعتاقه بنفس تغادر الجسم الذي ينتمي لسيده^(٤٧) . وفيما يسمى بالأشعار الأورفية يقول الشاعر : إن النفس تولد بواسطة الرياح Winds وتدخل من الكل The Whole عندما يتنفس المخلوق inhale^(٤٨) وعلى أساس من هذه الأساطير الخاصة بالكون والآلهة. وضع الأورفيون نظرياتهم الخاصة بطبيعة الانسان ومصيره. فقد اعتقدوا أن النفس جوهر مختلف كل الاختلاف عن البرق، وأن البدن سجن لها وقبر، وفسروا سقوطها في البدن على أنه كفارة عن خطيئة أولية وقالوا بالتناسخ، وكانت لهم طقوس سرية لا يعرفها إلا المرتادون للأسرار شأن الديانات السرية في اليونان^(٤٩) .

W.K.C. Guthrie, Op.Cit-P. 331

(٤٦)

(٤٧) روزنتال - يولين - المرجع السابق - ص ٦٥

Aristotle, De Anima, 410 b.

(٤٨)

أيضاً : د. حسام محي الدين الألويسي - المرجع السابق ص ٢٠٤

(٤٩) د. أميرة حلمي مطر - أورفيوس - معجم أعلام الفكر الانساني - ج ١ ص ٧٢٤

ب - علاقة النفس بالبدن ،

تري الأورفية أن للبشر طبيعة خيره تتمثل فى نفس الانسان ومصدرها ديونيسيسوس نفسه، وطبيعة شريرة فى جسم الانسان ومصدرها طائفة من الالهة الأشداء يسمون بالتيتان، والنفس تظل سجينه فى البدن عقاباً لها على خطأ اقترفته أثناء وجودها إلى جوار الالهة (٥٠) . وتوضح الأورفية العلاقة بين النفس والبدن (٥١) ، وتقدم بعض القواعد لخلاصها ونجد عند كل من ديورانت والأهوانى وفريمان وجثري والاكوس تبسيطا لأفكارهم حول هذا الموضوع يري ديورانت والأهوانى على سبيل المثال أن وجود النفس فى الجسم عند الأورفية هو عقاب لخطيئة سابقة فى حياة أخرى أو للخطيئة الأصلية للنوع البشري، أي تذوق التيتان للحم ديونيسيسوس (٥٢) . وهذا مطابق لما رآه الأورفيون أنفسهم وتستخرج كاثيرم فريمان Katheem Freeman جملة أفكار من أسطورة الأورفية فى خلق الانسان ترتبط بالنفس ، نذكر منها أن النفس تتميز عن الجسم تمام التميز ، فالجسم عنصر تيتانى وهو كالسجن أو القبر ، وهو كذلك كالكساء أو الشبكة أو القلعة وتدخل النفس وهى الجزء الإلهى " أو عنصر

(٥٠) أنظر : Freeman. K, Companion to the Presocratic Philosophers, Oxford 1966, PP. 10 - 11

وأيضاً : د. محمد على أبريان - المرجع السابق - ص ٤٠

وأيضاً : د. محمد جلوب فرحان - النفس الانسانية - ص ٥١

(٥١) أنظر : ١ -

Plato Phaedo 400 B

ب - Katheem Freeman - Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers

Oxford 1966, P. 17

وأيضاً : د. حسام محى الدين الاكوسى - المرجع السابق - ص ٢٠٢

(٥٢) أنظر : ديورانت - قصة الحضارة - ج ٦ - الفلسفة اليونانية - ترجمة ليف من المعين العرب -

ص ٢٤٥

ديونيسيوس " الجسم بالتنفس محمولة على أجنحة الريح ، والغاية من الحياة تنقية النفس وإبقاء الانسان نقياً حتى تحين ساعة تحرر النفس من الجسم^(٥٣)، وهنا لابد من الإشارة الى أن فكرة دخول النفس الى الجسم بالتنفس وأنها محمولة على أجنحة الريح ، قد ذكرها لنا أرسطو في كتاب النفس . وأما المذهب الموجود في الأشعار السماء بالأورفية فالنفس كما يقولون تنفذ من العالم الخارجي إلى الكائنات عند تنفسها تحملها أجنحة الريح^(٥٤) .

ويثير أرسطو اعتراضاً على موقف الأورفية، فيذهب إلى أن مذهبهم عرضة للاعتراض، فالنفس كما يقولون تنفذ من العالم الخارجي إلى الكائنات عند تنفسهم وتحملها أجنحة الريح، إلا أنه يستحيل أن يحدث للنبات ولا لبعض الحيوانات لأنها لا تتنفس كلها. وقد غاب هذا الأمر عن أصحاب هذا الاعتقاد^(٥٥) .

Freeman . K. Op-Cit , P. 10 - 11

(٥٣)

وأيضاً : د. أحمد فؤاد الأمواني - فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط - ص ٢٠

وأيضاً : د. محمد جلوب فرحان - النفس الانسانية - ص ٥٢

(٥٤) أرسطو طاليس - كتاب النفس - ب ١ ، ف ٥ ، ٤١٠ - ب ٣٠ ، ٤١١ ، ١ - ٥

نقله إلى العربية د. أحمد فؤاد الأمواني - مراجعة الأب جورج قنوتى - دار احياء الكتب العربية - ص

٣٥

(٥٥) نفس المرجع - ٤١١ ب ١ - ٥ ص ٣٥ ، ٣٦

ج - التطهير :

يعتقد الأورفيون أن الانسان بعضه من الأرض وبعضه من السماء والحياة الطاهرة تزيد من الجزء السماوي وتتقص من الجزء الأرضي^(٥٦).

وتري فريمان أن بقاء النفس في الجسم هو بمثابة تكفير عن خطيئته وذلك يكون عن طريق الولادات المتكررة، ومن هنا رأت أن المطلوب من النفس في حياة ما قبل الموت أن تقوم بواجبات اضافية الى جانب حياة الزهد، وهذه الواجبات تتحدد بمجموعة طقوس تحت اشراف رجال الدين الأورفيين، وإذا التزم الانسان بهذه الطقوس في الحياة الدنيا فإنه يفوز بالسعادة الدائمة في العالم الآخر فيترتب على ذلك توفر فرصة تحرر الجسم فينعم بصحبة الأخيار، وبالمقابل فإن غير الأتقياء يعاقبون دائما ويحملون على القيام بعمل لا ينتهي^(٥٧).

ولكى تتطهر النفس من خطاياها يجب أن تمر خلال ولادات في مدي آلاف السنين، وهي في طريقها. هذا للخلاص من الشر تحتاج الى مرشد روحي. وقد كان أورفيوس يمثل المرشد بالنسبة للأتباع والمريدين في عصره، وكان على التابعين لهذه النحلة أن يمتنعوا عن أكل اللحم وعن ارتداء ما يصنع من مواد حيوانية أو تقديم قرابين دموية^(٥٨)، فواجب الانسان أن يتطهر من الشر وهذا أمر عسير لا تكفي له حياة أرضية واحدة بل لابد من سلسلة ولادات تطيل

(٥٦) برتراند رسل : تاريخ الفلسفة الغربية - الكتاب الأول . ص ٤٤

Freeman. K. Op. Cit, pp. 15 - 16

(٥٧) انظر :

وأيضاً : د. محمد جلوب فرحان - النفس الانسانية . ص ٥٣

وأيضاً : د. محمد علي ابو ريان - تاريخ الفكر الفلسفي - ج ١ ص ٤٠

(٥٨) د. محمد جلوب فرحان : المرجع السابق - ص ٢٧

مدة التطهير والتكفير إلى آلاف السنين، ورتبوا على هذه العقيدة طقوساً كانوا يقيمونها ليلاً ومنها التطهير بالاستحمام باللبن أو بالماء تضاف إليه مادة تلونه بلون اللبنة وتقدم القرابين غير الدموية وتمثيل قصة ديونيسيسوس بما فى ذلك تقطيع ثور وأكل لحمه نيئاً وتلاوة صلوات كالتى وردت فى كتاب الموتى المعروف عند المصريين .

وقد اكتشفت مقابر فى ايطاليا الجنوبية وجدت فيها صفائح ذهبية عليها إرشادات للنفس وعما يجب أن تسلك بعد الموت من طرق وتتلو من صلوات ، فكانت هذه الصفائح دليلاً قاطعاً على أنهم عرفوا كتاب الموتى عند المصريين وأخذوا منه ، كما أنهم أخذوا فكرة الولادات المتعاقبة عن الهنود مباشرة أو بواسطة الفرس (٥٩).

وكتب الأورفية كما يقول أفلاطون تعطى توجيهاً عن التطهير الخاص والعام بواسطة تقديم القرابين للأحياء والأموات ويسمونها Teletai أى شعائر الهداية rite of purification والتي اذا نفذت تحمينا من الأذى فى العالم الآخر بينما اذا فشلنا فى القيام بها فإن ألما مهولة dire Pains تنتظرنا (٦٠) .

ولما كانت وجود النفس فى البدن تنفيذاً لعقوبة قديمة ، فليس الانتحار مشروعاً ، وهى الحجة نفسها التى يسوقها سقراط فى محاوره فيثون، اذ يجب أن تظل النفس فى رفقة البدن حتى تستكمل العقوبة المفروضة عليها (٦١).

(٥٩) يوسف كرم : المرجع السابق - ص ٧

Plato Republic 364 E

(٦٠)

وأيضاً : د. حسام محي الدين الألويس - المرجع السابق - ص ٢٠٣

(٦١) د. احمد فؤاد الأهواني - فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط ص ٢٠

ويرى الأورفيون أن الإنسان الطاهر يستطيع فى النهاية أن يتحد مع باخوس حتى ليدعى بهذا الاسم نفسه (٦٢).

د - التناسخ والخلود عند الأورفيين ،

تري الأورفية أن الإنسان مكون من عنصر إلهى وعنصر أرضى ، وأن إتباع بعض الطقوس الخاصة بالطهارة يؤدي إلى خلاص النفس مما يسمونه (عجلة الميلاد) أي عودة الروح إلى بدن انسان أو حيوان ، وهى فكرة التناسخ التى أخذ بها فيثاغورس (٦٣) .

ويصور جثري رحلة النفس فى العالم السفلى بعد تركها للجسم مشيراً إلى أن الأورفيين يثبتون مجموعة قواعد محددة لهذه الرحلة فى الألواح الذهبية، ويذهب إلى أن هذه الألواح كلها يحملها الموتى لتزودهم بتوجيهات محددة وأجوبة معينة على أسئلة حراس الطريق - إن النفس تمرّ بجدولين عند مداخل زيوس واحد على اليسار تتجنبه وهو نهر النسيان، والآخر على اليمين وهو نهر الذكري وينبغى على الميت أن يشرب منه ويجانبه حراس، وعلى النفس أن تخبرهم قائلة: " أنا إبنة الأرض وأورانوس السماوي ، أنا عطشة أعطنى ماء ، أعطنى بارداً من حوض الذكري " ويعطيها الحراس الماء، وبذلك تصبح فى مقام الأبطال الآخرين (٦٤) .

(٦٢) برتراند رسل - المرجع السابق - ص ٤٤

(٦٣) د. أحمد فؤاد الأهواني - المرجع السابق - ص ٧٧

(A) See. Harrison, Prolegomena, Appendis by Gilbert muray . (٦٤)

(B) Guthrie Orpheus and Greek Religion, pp. 172.

(C) Freeman Componion to the Pre-socratic Philosophers pp. 16,7

ويضيف الألوسى استكمالا لتصوير رحلة النفس مشيرا إلى أنها تقف
د الرحلة الطويلة أمام بيرسفونى ملكة العالم السفلى وأمام الآلهة الآخرين
نطلق طالبة العودة إلى مقامها الأول قائلة إنها أصبحت نقية وتحررت من
لسلة الولادات والتناسخات والجواب يأتى إذا كان كل شىء على ما يرام فإن
نفس تبصير خالدة والهيبة^(٦٥).

وفى مسرحية يوربيد تجري على لسان كاهن أورفى عبارة لها مغزاها،
هى ترتبط بالاعتراف أمام الآلهة قبل الحساب، وتقول هذه العبارة :

يا سيد سلالة أوروبا وصور

يا من ولده زيوس، وعند قدميك

قلاع كريت المائة

جئت ساعيا اليك من ذلك الضريح المعتم

الذي يسقفه عمود حى منحوت

وبالصلب ويدماء عجل حى

وقطع لا خدش فيها من أشجار الصفصاف

ثبت ذلك السقف ، ان أيامى قد تجرت.

(٦٥) د. محي الدين الألوسى - المرجع السابق - ص ٢٤٧

وأيضا : د. محمد جلوب فرحان - المرجع السابق - ص ٥٣

مجري واحدا ظاهرا ، أنا الخادم

الملك بتعاليم (جوف) الذي يتبع (إيدا)

وحيثما طوف زاجريوس في منتصف الليل، طوفت معه لقد إحتملت
صياح صواعقه

وأديت أعياده الحمراء الدامية

وأشعلت (الأم الكبرى) شعلتها على الجبل لقد أطلق سراحى، وسميت

باسم باخوس ، منخرطا في زمرة الكهان

وتزملت برداء أبيض ، فظهرت نفسى من دنس ولادة الانسان ومن طينته
التي هو دفينها ونحيت عن شفتى دائما طعم اللحم كله مادام لكائن حي^(٦٦) .

ويبدو أن أصل فكرة خلود النفس عند الأورفيين يرجع إلى إحياء العبادة
الديونيسيوسية في بلاد اليونان . فقد كانت فكرة الموت ممتزجة بمظاهر الحياة
كلها في هذه العبادة الكثيرة والعميقة التي أحييت فكرة التضحية التكفيرية
والتطهير، وهذه الفكرة التي تتفصل الروح بموجبها عند روابط الجسد وتحيا
حياة إلهية.

تلكم هي الفكرة التي نشرتها في القرن السادس ق.م الجمعيات الأورفية
التي ظهرت في (أتیکا) أولا ثم انتشرت انتشاراً سريعاً عجيباً، حتى وصلت إلى
إيطاليا الجنوبية وصقلية على وجه الخصوص^(٦٧).

(٦٦) بروتاند رسل : تاريخ الفلسفة الغربية - الكتاب الأول - ص ٤٤ ، ٤٥

(٦٧) شارل فرنر : الفلسفة اليونانية - ص ٣٥

وقد لاحظ تسيلر أن فكرة الأورفية حول خلود النفس وعدم الاهتمام لجسد تشكل خطأً فكرياً مناقضاً للتيار اليوناني الذي يعتبر الجسد هو لأصل (٦٨).

هـ - تعقيب :

١- ربطت النحلة الأورفية الحياة في العالم الآخر بالرحمة وربطت الحياة على الأرض بالآلم، واعتبرت حلول النفس في الجسم سقوطاً لها من العالم الآخر.

٢- اعتقد الأورفيون أن النفس جوهر مختلف كل الاختلاف عن البدن.

٣- قال الأورفيون بالتناسخ وكانت لهم طقوس سرية لا يعرفها إلا المرتادون للأسرار شأن الديانات السرية في اليونان.

٤- تري الأورفية أن للنفس طبيعتين، طبيعة خيرة في نفس الإنسان ومصدرها ديونيسيسوس نفسه، وطبيعة شريرة تتمثل في جسم الإنسان.

٥- يري الأورفيون أن النفس تظل سجيئة في الجسم عقاباً لها على ذنب اقترفته أثناء وجودها إلى جوار الآلهة.

٦- يري الأورفيون أنه لكي تنطهر النفس من خطاياها يجب أن تمر خلال ولادات في مدي آلاف السنين وهي في طريقها هذا للخلاص من الشر تحتاج إلى مرشد روحي ، وقد كان أورفيوس يمثل المرشد بالنسبة للاتباع والمريدين.

Zeller E, Outline of the History of Greek Philosophy, London, 1963, (٦٨)
PP.2 - 33

وأيضا : د. محمد جلوب فرحان - المرجع السابق - ص ٥١

٧- عرف الأورفيون كتاب الموتى وأخذوا عنه كما أخذوا فكرة الولادات المتعاقبة عن الهنود .

٨- يرى الأورفيون أن إتباع بعض الطقوس الخاصة بالطهارة يؤدي إلى خلاص النفس مما يسمونه (عجلة الميلاد) أي عودة الروح إلى بدن إنسان أو حيوان، ومن ثم تصبح خالدة .

٩- يمكن أن نعتبر فكرة الأورفية عن خلود النفس تشكل خطأ فكريا مناقضا للتيار اليوناني الذي يعتبر الجسد هو الأصل .

الدين

أ - تمهيد .

عندما اشتد اختلاط اليونان بالشرقيين، شعر فلاسفتهم بالحاجة إلى دين - فعادوا إلى الأسرار يشرحون أقوالها بل يصطفون شعائرها أو ينسجون علي منوالها^(٦٩) .

وقد نشأ الدين عند الأورفيين في تراقيا وتغلغل فيما بعد في العالم اليوناني وألتف حوله أتباع كثيرون، وقد ارتبط هذا الدين الجديد بشخصية شاعر من تراقيا اسمه أورفيوس^(٧٠) . فلم يلبث التيار الصوفي الغريب على المجتمع اليوناني أن أدي إلى ظهور دين جديد هو الأورفية أو دين الإله ديونيسيسوس، والذي كان في الأصل من آلهة تراقيا، وهو إله النبيذ والجة أو الخمر. وأصبح فيما بعد إله التضحية، أي ابن الله الذي مات لينجي البشر^(٧١) .

ونعلم أن الأورفية هي عبادة ديونيسيسوس التي كانت تعتقد أن الانسان من عنصر إلهي وعنصر أرضي، وأن إتباع بعض الطقوس الخاصة بالطهارة يؤدي إلى خلاص النفس مما يسمونه عجلة الميلاد، أي عودة الروح إلى بدن انسان أو حيوان. وقد أخذ بها فيثاغورس^(٧٢) .

ويلاحظ برنت أن ثمة شيئين يميزان الأورفية ويعتبران جديدين على الاغريق، وهما اعتبار الأورفية أن عقائدهم مأخوذة من وحى مكتوب يجعلونه

(٦٩) يوسف كرم : المرجع السابق - ص ٨

(٧٠) د. محمد علي أبوريان : المرجع السابق ج ١ ص ٤٠

(٧١) د. محمد جلوب فرحان : المرجع السابق ص ٢٦

(٧٢) د. أحمد فزاد الامواني - المرجع السابق - ص ٧٧

مصدر السلطة الدينية، والثاني هو تنظيم الأورفية أتباعها في جماعات ترتبط
ليس برباط الدم، بل برباط التلمذة والاختيار الحر (٧٣).

كانت عبادة ديونيسيسوس في صورتها الأولى وحشية بل كانت متفردة في
كثير من نواحيها، وهي لم تؤثر في الفلاسفة بصورتها تلك . بل أثرت فيهم حين
اتخذت صورتها الروحية التي تعزي إلى أورفيوس وهي صورة مصطبغة بالزهد،
حلت السكر الروحي مكان السكر البدني (٧٤) .

وقد عبدت الأورفية ديونيسيسوس الذي كان عند هوميروس إله توف
للإشراف فصار عندها إله التضحية، وعبادة ديونيسيسوس معروفة منذ عهد قديم
وكانت الأورفية احدي صورها (٧٥) . وكانت المعتقدات الأورفية تقوم على فكرة
الجذب . وفكرة الجذب هنا تعنى الخروج، أي أنها تفترض أن النفس تستعيد
طبيعتها إذا ما خرجت من الجسد، وتتطلب للوصول إلى هذا تطهيرات
وطقوسات، وقد كان نداء الأورفية مباشرا لهؤلاء الذين لم يجدوا الطمأنينة في
الهة الشعراء المتجسدين البعيدين عن البشر أو في أديان الدولة نفسها (٧٦) .

Burnet, J., Greek Philosophy, Thales to Plato: (London 1961) P. 28 (٧٣)

وأيضا : د. محمد جلوب فرحان - المرجع السابق - ص ٢٧

(٧٤) بوتراند رسل - تاريخ الفلسفة الغربية - الكتاب الأول - ص ٤٣

(٧٥) يوسف كرم - المرجع السابق - ص ٦

Burnet : Early Greek Philosophy P. 30, 83 (٧٦)

وأيضا : د. علي سامي النشار وآخرون - هيراقليطس فيلسوف التنير وأثره في الفكر الفلسفي - دار
المعارف ١٩٦٩ - ص ٢٤٠ ، ٢٤١ .

قد أرجع الأورفيون نسبهم إلى أصل إلهي، فأولاد الأرض والسماء هم المحيط Ocean وتيثيس Telthys ، ومن هؤلاء فورسيس Phorcys وكرونوس Cronos وريا Rhea ومعاصروهم. ومن كرونوس وريا جاء زيوس Zeus وهيرا Hera . وكل من نعرفهم قيل إنهم اخوتهم وأخواتهم والآخرين أبناءهم .

وقد رأي الأورفيون أنهم من الآخرين^(٧٧) وكان الأورفيون يحتفلون بعيد ديونيسيسوس، وكان هذا العيد أحد أعياد ثلاثة عند اليونان هي عيد زيوس وأبوللو وديونيسيسوس. وما يهمننا هنا هو عيد ديونيسيسوس الذي كان يقوم فيه اليونانيون بفتح دنان الخمر فتخرج منها أرواح الموتى إلى الفضاء، ثم تدعى أرواح الموتى من القبور ويستقبل كل شخص أرواح موتاه في منزله ويحتفل وإياها بهذا العيد حتى إذا هدأت مرة ثانية في أماكنها أصبحت الدور والشوارع خالية من أرواح الموتى .

ويذهب بعض العلماء في تفسير هذه الطقوس إلى القول بأن نمو المحاصيل الجديدة وولادة الأبناء ونموهم ليس إلا عودة الأرواح القديمة إلى الأرض فينبغي تطهيرها من الأدناس حتى تعود صافية نقية^(٧٨).

ب - تعقيب :

١- وصلت إلينا صفائح الأورفية الذهبية، وقد نقشت عليها عقائدها وتدل على أنها كانت منتشرة إبان ذلك الوقت ، وقد بحثت هذه الصفائح ووجد أن بينها وبين العقائد الهندية في ذلك الوقت مشابهات نفاذة، وقد اختلف الباحثون

Plato, Timaeus 40 D

(٧٧)

وأيضاً : د. حسام محي الدين الألويسي - المرجع السابق - ص ٣٠٤

(٧٨) د. أحمد فؤاد الأمواني - المرجع السابق - ص ٢٢ ، ٢٣

حول مصدر هذه المشابهات، فيري برنت أنه لا يوجد اتصال بين الهنود واليونان قبل بيرون الشاك وأنه قبل بيرون من المستحيل أن نجد أي عنصر هندي في الفلسفة اليونانية، وأن التشابه بين الدين الهندي في ذلك الوقت والأورفية، إنما نشأ عن أخذ الاثنين من مصدر واحد وهو القبائل الشمالية في أوروبا - وكانت هناك صلات بين القبائل الشمالية في أوروبا والهند، أو أنها هي أيضا هندية أوروبية، ويرى فون شرودر أن للهند تأثيرا بلا شك في الأورفية .

ومهما كان الأمر، فإن الغرض الأساسي من عقائد الأورفية ومقدساتها كان : " تخليص النفس من عجلة الميلاد " ومن أي تقمص و "تناسخ " في الصور الحيوانية والنباتية. فإذا ما تحررت النفس أصبحت مرة أخرى إلهية وتمتعت ببركة إلهية دائمة .

٢- يبدو أن تعاليم الأورفية كانت ذات صبغة عقلية ، وقد أعاد أحيائها (هوميروس) وقد بقى تصورهم عن العلاقة بين الإنسان والله تصوراً قوياً .

٣- تمتاز الأورفية بالايمان الراسخ بالعدالة الالهية وبالعالم الروحاني وبالطهارة الباطنية.

٤- يقول الأورفيون بأن إلههم لا يرى كباقي آلهة اليونان وهم يمجدون فيه الضحية المظلومة والفوز النهائي للضعيف المظلوم صاحب الحق .

٥- كانت للأورفية سمتان جديدتان على العالم اليوناني :

الأولى : أنها استندت على وحى كتابي ، أي وحى مكتوب كمصدر للسلطة الدينية .

الثانية : أنها نظمت أتباعها في مجتمعات ليس بينهم رباط الدم أو القربى، بل تجمعهم رابطة اختيارية دينية .

الأخلاق

من المؤكد أن التعاليم الأورفية تحتوي على كثير من الأساطير الدينية والأخلاقية، مما يظهر أن جذورها الأولى تمتد إلى الحضارة المصرية القديمة، وأن كريت هي حلقة الوصل بين الحضارتين المصرية واليونانية في انتقال هذا الأثر (٧٩).

والمذهب الأورفي يقوم على الزهد، فالخمر عند الأورفيين مجرد رمز كما كان رمزاً أيضاً بالنسبة للعقيدة المسيحية فيما بعد. والسكر الذي كان الأورفيون ينشدونه هو حالة الوجد، أي حالة الاتحاد مع الله. وهم يعتقدون أنهم بهذه الطريقة يحصلون على ضرب من المعرفة الصوفية التي لا يمكن الحصول عليها بالوسائل المألوفة (٨٠). لذلك كان على التابعين لهذه النحلة أن يمتنعوا عن أكل اللحم وعن ارتداء ما يصنع من مواد حيوانية أو تقديم قربان دموية (٨١).

ولما كان الجسم هو أصل الشرور لزم أن يكون الأورفي متزهداً لا يأكل اللحم ولا يشترك في نوع من أنواع سفك الدماء. بما في ذلك القربان، ومع أن الجسم شرير فلا يجوز الانتحار (٨٢) إذ يري الأورفيون أن الانتحار كفر لأنه عدول عن الامتحان، ومن ثم عن الثواب، وسيأتي اليوم الذي تنجو فيه النفس الصالحة من دورة الولادات المتكررة وتستعيد طبيعتها الإلهية فتحيا حياة روحية

(٧٩) يوتراوند رسل: المرجع السابق - ص ٤٣

(٨٠) نفس المرجع - ص ٤٦، ٤٧

(٨١) د. محمد علي أبو ريان - المرجع السابق - ج ١ ص ٤٠

(٨٢) أنظر: ديورانت " قصة الحضارة " ص ٢٤٥

وكذلك د. أحمد فؤاد الأمواني - المرجع السابق - ص ٣٠

وأيضا: د. محمد جلوب فرحان - المرجع السابق - ص ٥٢

فى العالم غير المنظور، ومن مبادئهم أيضا احترام الحياة حيثما وجدت فى الانسان والحيوان والنبات^(٨٣).

أما عن عقيدتهم فى الثواب والعقاب فى العالم الآخر التى تُعزى إلى Musaeus وابنة فتقوم على أن العادلين سيعطون حياة دائمة من الأكل والشرب، وقال البعض إنهم سيخلفون ورائهم الأطفال والأحفاد، وغير العادلين سيطمرون بالطين أو يحملون الماء فى جرار بلا قعر in sieves^(٨٤).

تعقيب

١- إن التعاليم الأورفية تشتمل على كثير من الأساطير الدينية والاخلاقية، وهذا يظهر أن جذورها الأولى تمتد إلى الحضارة المصرية القديمة .

٢- ترتبط الأخلاق بالدين عند الأورفية وتقوم الأخلاق على الزهد فى الحياة وهذا يظهر أن الأخلاق عندهم كانت تقوم على نظرة أخروية .

٣- لا تجيز الأورفية الانتحار وذلك لأن الانتحار يعد كفراً وعدولا عن الامتحان ومن ثم عن الثواب .

٤- من أهم مبادئهم الأخلاقية احترام الحياة حيثما وجدت، فى الانسان والحيوان والنبات .

٥- تقوم عقيدتهم فى الثواب والعقاب على أن العادلين سيعطون حياة دائمة سعيدة، أما غير العادلين فإنهم سيطمرون بالطين .

(٨٣) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية - ص ٧

(٨٤) Plato, Republic 363 C, See also : B.A.G. Fuller - A History of Philosophy, P.24

وأيضا : د. حسام محي الدين الألوسى - المرجع السابق - ص ٢٠٣

الفاتمة

١- تعد العقيدة الأورفية حركة إصلاح وتجديد في عبادة ديونيسيسوس السرية . فمن عبادة ديونيسيسوس إحتفظت الفيثاغورية بمبدأ استمرار الحياة في دورات يتعاقب فيها الموت والحياة. ومن الأورفية أخذت فكرة المصدر الإلهي للنفس وخلودها بعد الموت وفكرة خطيئتها التي بسببها سقطت من السماء إلى الأرض وسجنت في الجسم الذي ما تنفك تحاول الخلاص منه بواسطة الزهد وطقوس الطهارة المختلفة .

٢- إن السبب الذي يجعلنا نهتم بالأورفيين هو أنهم نادوا بأن الفلسفة قبل كل شيء هي طريقة للحياة - وقد التزموا بهذا التعريف للفلسفة .

٢- يلاحظ أن الأورفية كانت تتجه إلى ما عرف فيما بعد باسم مذهب وحدة لوجود، ولكنها لم تحاول أن تجد حلولاً منطقية لمشكلة التضاد بين المادة والعقل بين الله والعالم بل أنها على العكس من ذلك قد عبّرت في وضوح عن الثنائية لشرقية في مظهرها الأخلاقي والديني. ومن ناحية أخرى كان لسيطرة فكرة لتناسخ على أتباع الأورفية أثر كبير في تقريب هذا الدين من الفيثاغورية فيما عد.

١- أصبحت نظرية النفس كما تصورها النحلة الأورفية سائدة عند كثير من لفلاسفة منذ اليونان وحتى اليوم . فالنفس متميزة عن البدن الذي يعد سجناً أو براً لها. ووجود النفس في البدن عقوبة لها على تلك الخطيئة الأولى التي رتكبها الجنس البشري - إذ أكل التيتان لحم ديونيسيسوس .

قد نشأ الانسان من التيتان كما رأينا، ولما كان وجود النفس في البدن تنفيذاً مقوية قديمة، فليس الانتحار مشروعاً عندهم، وهي الحجة نفسها التي يسوقها بقرط في محاوره فيدون. ويجب على النفس وهي في صحبة الجسم على وجه

الأرض أن تتبع قواعد معينة من الطعام والشراب والملبس ، وأن تخضع لعبادات خاصة، وذلك من أجل تطهيرها حتى تصبح خالدة. فإذا تطهرت النفس بأنواع العبادات وألوان الزهد بلغت السعادة الدائمة فى صحبة الآلهة، أما إذا تدنس وتابتعت حياة الفسق والفجور تناسخت .

هـ- كان للأورفيين تأثير بالغ الأهمية فى الفلسفة اليونانية، فطاليس فى قوله بالماء أصلاً للكون يقترب من قولهم أن كل شىء نشأ من المحيط، وقد أخذ فيثاغورس وأنبادوقليس بنظريتهم فى التناسخ، كما أطلع أفلاطون وأرسطو على تعاليمهم وكان أفلاطون أقرب إلى آرائهم وأشد قبولاً لنظرياتهم الدينية فى النفس والعالم الآخر . وكان يشير إليهم بعبارة الثيولوجيون القدماء، ولا يذكر اسم الأورفية .

وقد قال بوتراند رسل إن فلسفة كل من سقراط وأفلاطون متأثرة أشد التأثير بالأورفية، وأن أفلاطون بوجه خاص يلبس مسح تلك النحلة ، كما كان لأراء الأورفيين عن ثنائية الجسم والنفس أثر كبير فى سقراط وأفلاطون والأفلاطونية المحدثه، بالإضافة إلى أن النظرية الأورفية عن النفس كانت بمثابة الأساس المباشر لفكرة الهوية النفس أو العقل عند كل من أفلاطون وأرسطو . كما أثرت الأورفية أيضاً فى أرسطو فى بحوثه الخلقية وهذا يتضح من دراسة الباب العاشر من كتاب الأخلاق .

وخلاصة القول : ان الأورفية قد تركت أثراً فعالاً فى الشعراء والمفكرين، بل يمكن القول انها هى التى وجهت الفلسفة وجهتها العقلية الروحية على أيدي فيثاغورس وسقراط وأفلاطون .

ويمكن القول على وجه العموم انه على الرغم من تأثير الأورفية والفيثاغورية على الفكر اليونانى ، إلا أن هذا التأثير لم يفلح فى تأخير ظهور الفلسفة ، بل ساعد على إذاعة موجات من الشك فى الدين اليونانى القديم ومكن الفلاسفة من أن يتحرروا من تأثيره .

القسم الثاني

المدرسة الفيثاغوريه مصادرها ونظرياتها

ويشتمل على أربعة فصول

مدخل

كانت الفيثاغورية مدرسة عظيمة ، وهى كنحلة دينية كانت أصدق نظراً فى الدين من الأورفية ، وهى مذهب فلسفى يعد بمثابة أول محاولة للإرتفاع من المادة التى وقف عندها فلاسفة أبونية لفهم العالم بقوانين واضحة .

وهى مدرسة علمية عُتيت بالرياضة والموسيقى والفلك والطب وعرفت بضع قضايا حسابية وهندسية ، ووضعت فى الهندسة الفاظاً إصطلاحية . وهى كهينة سياسية كانت ترمى إلى إقرار النظام فى المدينة على أيدي الفلاسفة (١)

ولقد إجتذبت شخصية فيثاغورس القوية وتعاليمه المتنوعة كثيراً من الاتباع أو التلاميذ ، وقامت بذلك مدرسة كبيرة تعددت جوانبها ، كما خضعت لنظام دقيق . وهى أول مدرسة أفسحت المجال لتعليم المرأة ، فكان فيثاغورس يعلمها الفلسفة والآداب ، كما كان يعلمها تدبير المنزل والأمومة . حتى اشتهرت المرأة الفيثاغورية فى الزمن القديم بأنها أفضل نساء الإغريق (٢) .

وكان التعليم بالمدرسة سماعاً وشفاهة وتلقيناً عن الاستاذ . فكانت تعاليم المدرسة سرية يعاقب من يُقشيه بالطرد . ويقال أن من آداب المدرسة « الصمت » حتى لقد ذهبوا إلى أن التلميذ الجديد كان مطالباً بالصمت خمس سنوات كجزء من اختبارهم كما يقول يامبليخوس (Iamblichus) (٣) ويريدون بذلك قبول

(١) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية - الطبعة الخامسة - مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة سنة ١٩٦٦ . ص ٢٦

(٢) د. أحمد فؤاد الإهموانى : فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط - الطبعة الأولى دار إحياء الكتب العربية - القاهرة سنة ١٩٥٤ ، ص ٧٤

(٣) W.K.C.G uthrie . A History of Greek Philosophy . (٢)

V .I . Cambridge Universtiy Press London 1978

P. 151 .

الطالب التعاليم بغير أسئلة أو جدال ، ثم يصبح له الحق بعد ذلك فى أن ينتقل من صفوف الفيثاغوريين المستمعين إلى خاصة التلاميذ ، فيتلقى العلم على يد فيثاغورس .

ويقال أن طلاب المدرسة كانوا نوعين ، خاصة وجمهور . أى تلاميذ منتظمون وتلاميذ مستمعون . أما الصفوة من التلاميذ فهم الذين كانوا مقربين إلى فيثاغورس ويعلمون مذهبه ويعرفون أسرار التعاليم الرياضية والدينية ، أما المستمعون فكانوا عبارة عن حلقة واسعة لايسمح لهم إلا باستماع القشور من التعاليم بغير تفسير دقيق . (٤)

وقد اختلفت الآراء حول الفيثاغورية ، فقد ذهب بيرنت (Burnet) إلى أن الفيثاغورية فى مبدأها كانت أخوة دينية ، ولم تكن على الإطلاق جماعة سياسية . ويستند فى هذا إلى أفلاطون ، الذى ذكر فى الجمهورية أن فيثاغورس لم يتول منصباً عاماً على الإطلاق ، وأنه لم تكن لديه أدنى علاقة بالارستقراطية . ويرى أن فيثاغورس كان أيونياً وأن مذهبه إنما كان فقط للمدن الآخية ويقول أنه لا يوجد أى شاهد يثبت أن الفيثاغوريين أيّدوا الحكم الارستقراطى الدورى . فلقد كان الغرض الأساسى للمدرسة الفيثاغورية هو إذاعة وتنمية فكرة القداسة ، ويستطرد قائلاً أن الفيثاغورية تشبه الأورفية ، غير أنها استبدلت فى عبادتها إله « ديونيسيوس » إله الأورفية بالاله الفيثاغورى « أبولون » . (٥)

ويرى كروتشه وشميت خلاف ذلك ، فيقولان أن الفيثاغورية كانت فرقة سياسية شاركت فى الحكم وأيدت النظام وأتوا بشواهد لغوية قوية على ذلك . ومن الغريب أن يحاول بيرنت إنكار الجانب السياسى للفيثاغورية مع أن هناك دليلاً هاماً يثبت مشاركتهم فى السياسة . وهو الثورات الكبرى التى نشأت عن مشاركتهم وتأييدهم

(٤) د. أحمد فؤاد الإهوانى : المرجع السابق . ص ٧٥-٧٦ .

(٥) J . Burnet . Greek Philosophy Macmillan London 1968 P.83 .

للحكم الاستبدادى . وانتقال الناس عليهم وحرق بعضهم أحياناً ومجرة فيثاغورس . أما ما ذكره أفلاطون أن فيثاغورس لم يتول منصباً حكومياً فليس معنى هذا أنه لم يشارك فى السياسة .

ويذهب برهيه (Brehier) إلى أن الفيثاغورية لم تكن حركة عقلية فحسب . بل كانت حركة دينية وأخلاقية وسياسية . (٦) وقد تمكنت من إنشاء أخوة استخدمت أسلحة الدعاية للتوصل إلى السلطة فى مدن اليونان الكبرى . (٧)

وقد يكون تاريخ الفيثاغورية أعظم الموضوعات التى أهتم بها فى الفلسفة اليونانية إجمالاً . (٨)

ونعلم أن تاريخ الفيثاغورية يتألف من مرحلتين متميزتين . دامت أولاهما منذ تأسيس المدرسة فى كروتون (٩) نحو ٥٣٠ ق.م إلى وفاة أفلاطون ٣٥٠ ق.م كما

(٦) انظر :

(أ) أميل برهيه - تاريخ الفلسفة اليونانية - ترجمة جورج طرابيشي - الطبعة الأولى دار الطليعة - بيروت ١٩٨٢ ص ٦٧.

(ب) د. على سامى النشار وآخرون - هيراقليطس فيلسوف التغيير وأثره فى الفكر الفلسفى - الطبعة الأولى - دار المعارف القاهرة ١٩٦٩ . ص ٢٤٧ - ٢٤٨

(ج) د. محمد جلوب لفرحان - النفس الإنسانية - مكتبة بسام - الموصل - العراق ١٩٨٦ . ص ٧١-٧٠ .

(٧) اليونان الكبرى (Magna Graeca) اسم كان يطلق على جنوبى إيطاليا وصقلية حيث كان للإغريق مستوطنات كثيرة .

انظر : أميل برهيه المرجع السابق ص ٦٧

(٨) - W.K.C.Guthrie Op-cit - P146

(٩) تأسست مدينة كروتون عام ٧١٠ ق.م وهى ثغر تجارى وصناعى ، حصلت على ثروة كبيرة من التجار ، فعاش أهلها رغداً ، واشتهر سكانها بالرياضة البدنية بوجه خاص . وفاز كثير من ممثليها بالجوائز فى الألعاب الأولمبية ، واشتهرت المدينة كذلك بعلم الطب ، وكانت علاقتها وثيقة بساموس ، ولعل شهرة جوها بالاعتدال هى التى اجتذبت فيثاغورس إليها ، حيث أنشأ فرقة دينية وعلمية وسياسية .

انظر . د . أحمد فؤاد الإهوانى : المرجع السابق ص ٧٣ .

يقول برهيه (١٠) . بينما إبتدأت ثانيهما ، التى تعرف باسم الفيثاغورية الجديدة خلال القرن الأول الميلادى .

ولو أفترضنا جدلا أن فى مقدورنا تمييز نظريات الحقبة الأولى من نظريات الحقبة الثانية (وهذا أمر عسير بالنظر إلى أننا غالبا ما نضطر إلى الاعتماد على نصوص تعود إلى فيثاغورية الجديدة لنعرف القديمة) . فإن النظريات التى تعزى جملة واحدة إلى فيثاغوري الحقبة الأولى تنطوى على تناقضات يتعذر عزوها إلى فيثاغورس وحده . (١١)

ولا يرجع الغموض الذى يحيط بالمدرسة الفيثاغورية الى ظروف خارجية فقط كما هو الحال بالنسبة للمدرسة المالطية حيث لانعلم عنها شيئا لضياع غالبية مؤلفات هذه المدرسة . إنما يرجع إلى طبيعة المدرسة ذاتها ، وقد سبب ذلك صعوبات للمفسرين التالين عليها ، وتكمن هذه الصعوبات فى فهم معنى الأخوة التى كانت سائدة لدى الفيثاغوريين .

والامر المهم بالنسبة لمؤرخى الفلسفة هو فهم الروح والاسس النظرية لمذهب فيثاغورس التى كانت سائدة فى زمن افلاطون ، لأن عدم توافر هذا الفهم يعد معوقا لدراسة افلاطون نفسه ، لأن الفيثاغورية قد أثرت فى فكره تأثيرا واضحا . وهذه الفيثاغورية السابقة على افلاطون يمكن النظر اليها كوحدة قائمة بذاتها

ويقول چثرى أن أنسب منهج للتأريخ للفيثاغورية هو الذى اتخذه أرسطو قبل نهاية القرن الرابع قبل الميلاد . فقد اعتبر أن أفكار الفيثاغوريين الأوائل متجانسة،

(١٠) يرى أغلب مؤرخى الفلسفة أن افلاطون توفى بين عامى ٣٤٨-٣٤٧ ق.م فى حين يرى

برهيه أنه توفى عام ٣٥٠ ق.م

(١١) إميل برهيه : المرجع السابق - ص ٦٧-٦٨ .

يمكن التحدث عنها بالاجمال وأحيانا ما كان يشير فى دراسته أو ينتقد نظرية وينسبها إلى مرحلة من مراحل المدرسة أو إلى أحد أعلامها .

ولذلك يرى جثرى أن من الأفضل أولا - أن نغند الصعوبات الرئيسية التى تقف حائلا فى طريق المؤرخ لهذه المدرسة ، وثانيا - أن نشير بإيجاز الى المصادر والمناهج المقترحة لدارسى هذه المدرسة للتغلب على هذه الصعوبات وبعد هذا نحاول ثالثا - أن نضع إطاراً عاماً لنظريات وسمات هذه المدرسة . (١٢) .

وسوف نتبع نهج جثرى ونضع ملاحظاته فى الاعتبار وذلك لأنه حسيما نعلم بعد أفضل من كتب عن الفيثاغورية حتى الان .

الفصل الأول

مصادرها عن المدرسة الفيثاغورية

لم يؤثر عن فيثاغورس أنه ألف كتاباً ولم تعرف اسرار الفيثاغورية إلا في عصر سقراط وأفلاطون عندما كتب فيلولاوس أحد أتباعهم كتاباً من ثلاثة أجزاء تحت سلطان الحاجة إلى المال فيما يُقال ، واشتراه منه « ديون » حاكم سراقوسة حسب طلب أفلاطون . ويذهب بعض المؤرخين إلى أن « هيباسوس » ^(١٣) هو أول من بُوّن كتاباً بعنوان (المذهب السرى) وذلك في حياة فيثاغورس وأودع الكتاب بعض المعلومات الرياضية وعوقب من أجل ذلك بالطرد ^(١٤)

ويرجع ما وصل إلينا عن فيثاغورس إلى القرنين الثالث والرابع الميلاديين أى بعده بتسعة قرون أو عشرة ، نقلاً عما كتب الأقدمون عنه من عبارات متناقضة يرجع معظمها إلى القرنين الرابع والثالث قبل الميلاد . ^(١٥) والتراجم التى وصلت إلينا عن فيثاغورس فى هذه الفترة ، مليئة بالخرافات وجمعها ديوجينيس اللانثرى (النصف الأول من القرن الثالث الميلادى) وفورفوريوس (النصف الثانى من القرن الثالث الميلادى ، ويامبليخوس (النصف الأول من القرن الرابع الميلادى) برواية آخرهم أكثر الروايات شيعاً وأبعدها عن الصحة .

(١٣) هيباسوس : من أشهر اتباع المدرسة الفيثاغورية ويختلفون فى موطنه ، أهمو من كرتون أوميناونتيم أو سيارس وقد أفضى هيباسوس تعاليم المدرسة الدينية والرياضية . ويقال أنه أنشأ فرع للمدرسة من المنتسبين والمستمعين . ويرى أن علة طرده سياسية إذ قام على رأس حركة ديمقراطية مناهضة للجماعة الفيثاغورية ، فكان بذلك أول من أحدث انقساماً فى الجماعة ، شجّع فيلون فيما بعد على استغلاله ، وتعزى إلى هيباسوس كثير من النظريات الرياضية والغالب أنها من عمل استاذة .

(١٤) د. أحمد فواد الاهوائى : فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط - المرجع السابق ص ٧٥

(١٥) د. أحمد سليم سعيدان : مقدمة لتاريخ الفكر العلمى فى الاسلام - عالم المعرفة ١٣١

الكويت سنة ١٩٨٨ - ص ٥٨-٥٩ .

ونعلم أن بعض الروايات الأقدم من ذلك كثيراً كالتى وردت على لسان هيرودوت وأرسطو وتلاميذه ، بلغت مرتبة الخرافة إلى حد ما . (١٦) .

وسوف نتتبع فيما يلى أخبار الفيثاغورية منسوبة لمن أوردها لنا وسنلتزم فى عرضنا لها بالمنهج التاريخى التحليلى .

أولاً : مصادر القرنين السادس والخامس ق . م . ،
ترجع معلوماتنا عن الفيثاغورية فى هذه الفترة إلى شخصيات ثلاث هم :

١- فروفوريوس - Frophyry

٢- تيمائوس الصقلى - Sicilian Timaeus

٣- ديوجين الألائرى - Diogenes Laertius (١٧)

وسنذكر فيما يلى ما أورده لنا عن هذه الفترة منسوبا لأعلام القرنين السادس والخامس قبل الميلاد .

(١) إكسينوفان الكلوفونى Xenophanos Colophon

عندما يتحدث الباحث عن فيثاغورس والفيثاغورية يجد نفسه مجبراً على التحدث عن صديق حميم وزميل كبير لهذا الحكيم وهو اكسينوفان الذى لعب دوراً هاماً فى حياة فيثاغورس ، وساهم معه فى إيجاد بعض النظريات الفلسفية والرياضية ، كما أنه بشر بالمشهد الميتافيزيقى بعد أن انفصل عن فيثاغورس ونقد بعض نظرياته . (١٨)

(١٦) جورج سارتون: تاريخ العلم - ١ : ترجمة لفيف من العلماء تحت إشراف د. ابراهيم بيومى مذكور وآخرون - دار المعارف بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين - الطبعة الثانية القاهرة سنة ١٩٦٣ ص . ٤١٥-٤١٦ .

(١٧) W.K.C. Guthrie . Op . Cit - P161 .

(١٨) د. مصطفى غالب : فيثاغورس - منشورات دار الهلال - بيروت سنة ١٩٦٥ ص ٥٢

ونعلم أن إكسينوفان قد ولد في قولوفون من أعمال أبونيا بالقرب من أفسوس أثناء حياة فيثاغورس ومات بعد موت فيثاغورس بوقت طويل وقد ترك موطنه أيونيا (Ionia) وهو في عنقوان شبابه وقضى الباقي من عمره طريداً في صقلية وإيطاليا ، وكانت أشعاره مليئة بالسخرية تجاه الآخرين وقد إقتبس ديوجين اللاثرثي من أشعاره الرثائية التي كتبها عن فيثاغورس وهو بسخر فيها من مذهب تناسخ الأرواح عن طريق روايته لقصة كيف أنه رأى رجلاً يضرب كلباً فصاح « توقف » ، أى لاتضربه إنه فيه روح صديق لى ، لعلى تعرفت على صوته (١٩)

وقد استغرب إكسينوفان أن يأتى صديقه بهذه الأفكار التناسخية السخيفة . فابتعد عنه ككئة وارتفع بعقله النير فوق الحكايات والخرافات والاساطير . (٢٠) .

ولما كان إكسينوفان شاعراً ملهماً وحكيماً شريف النفس ، واسع التفكير عنيف النقد . فقد قام بحملات نقدية قاسية شملت كافة ما يللمسه من أخطاء في مجتمعه ، فوجه نقده الساخر إلى الناس الذين يكرمون المصارعين فقال « إن حكمتنا خير وأبقى من قوة الرجال والخيول » .

وعندما قام إكسينوفان مع فيثاغورس بحملتهما لتتوير الأذهان وإصلاح مافسد من الأمور الدينية التي قبلها فيثاغورس وأنكرها إكسينوفان الذي كان أيونيا مثل فيثاغورس ولكنه واجه المشكلة ادينية بتعقل أكثر من فيثاغورس وراح ينشد الشعر ناقداً الآله المتجسدة ساخراً منها ومن فيثاغورس زميله وصاحبه ومن نظريته في التناسخ وموجهاً اللوم العنيف إلى طاليس وهزيرود . (٢١) .

Diogenes laertius , VIII , 36 , Heracl . fr 7DK . See also - W.K.C. Guthrie (١٩)

, Op . Cit . P 157

(٢٠) . د. مصطفى غالب : المرجع السابق ص ٥٢ .

(٢١) نفس المرجع ص ٥٢ .

Heraclitus

: (ب) هرقلطس :

نعلم أن هرقلطس كانت حياته مماثلة لحياة فيثاغورس ، وقد أورد ديوجين الاقتباس الآتي نقلا عن هرقلطس « إن التعليم الكثير لا يُعَلِّم البصيرة (٧٥٥٧) ولو كان هذا صحيحا لكان علينا أن نعتقد أنه علم هزيود (Hesiod) وفيثاغورس (Pythagoras) وإكسينوفان (Xenophanos) وهيكانئوس (Hecataeus) » . (٢٢)

وتوجد فقرة أخرى رقم Fr . 129 أوردها لنا ديوجين تقول أن فيثاغورس ابن منيسارخوس (Mnesarchus) كتب بحثا عن أفضل الرجال جميعاً يقول فيه . « أن الأفضل هو الأكثر علماً أو مهارة وقد اعتقد خطأ ديوجين أن الفقرات المشار إليها أنفاً مقتبسة من كتابات فيثاغورس وقد أشرنا آنفاً إلى أن فيثاغورس لم يكتب شيئا بنفسه (٢٣) .

Diogenes laertius (D.L.IX,1,Heracl fr 40 DK . (٢٢)

W.K.C. Guthrie , Op . Cit . p 157 . (٢٣)

(Ion of chios)

(ج) أيون الخيوسى

ولد جوالى عام ٤٩٠ ق.م ويقال أنه مات عام ٤٢١ ق.م عندما كانت تعرض مسرحية السلام لأرستوفانيس.(See Aristophanes Peace Play 832 FF.) (٢٤)
وقد أُلّف أيون عملا فلسفيا يسمى ترياجموى (Triagmoi) ذكر فيه طريقة الفيثاغوريين وتمجيدهم للأهمية الكونية للمثث ، وقال أن فيثاغورس قد أُلّف بعض الكتب تحت اسم أورفيوس (Orpheus) . (٢٥)

وقد اقتبس ويوجين عنه سطوراً رثائية تحدث فيها عن تعاليم فيثاغورس عن النفس ، يقول فيها أن فيثاغورس يتميز بالرجولة والتواضع وأنه يملك لنفسه حياة سعيدة حتى فى مماته . (٢٦)

وقد عرض أيون فى الشذرة الأولى من افتتاحية كتابه ترياجموى (Triagmoi) لإعجابه بالأفكار الفيثاغورية . فى حين توحى الشذرة الثانية أنه استفاد من القصائد الأورفية التى كانت تنسب فى وقته لفيثاغورس سواء أكان ذلك صحيحا أم لا .

ولا شك أنه وجد فى هذه النصوص ، النظرية الخاصة بالثواب والعقاب بعد الموت ، والتى إدعى فى رثائياته أنها ترد إلى فيثاغورس . (٢٧)

Diogenes (Vie de Pyth 832 FF) . (٢٤)

See : D.L. (VIII , Ion fr . 2 DK). (٢٥)

See . I 120 Ion F.r. 4 . (٢٦)

C.F.W-Kranz in Hermes 1934, 227 F . (٢٧)

See also : W.K.C. Guthrie . Op.Cit P.158 .

(Herodotus)

(د) هيروتس

نعلم أن هيروتس كان معاصراً لايون ، ومن المؤكد أنه ولد عام ٤٨٥/٤٨٤ قبل الميلاد . (٢٨) ، وقد عاش هيروتس في الأوساط الفيثاغورية في إيطاليا وصقلية بعد وفاة فيثاغورس بنصف قرن . (٢٩) وقد تناول بالدراسة دين التراقيين الذين كانوا يعتقدون في الخلود ، أي أنهم لايموتون في الحقيقة ، وإنما ينتقلون عند الموت إلى إلام (زالموكسيس) (Zalmoxis) (٣٠) الذي ذكره أفلاطون في محاوره خرميدس في الفقرة 156D على أنه إله الترافيين (٣١) .

ونعلم أن هيروتس قد خلط بين الأفكار الفيثاغورية والمصرية والأورفية والباخوسية (٣٢) . كما خلط بين قصة فيثاغورس وقصة زالموكسيس . وقد ترك لنا رواية عن زالموكسيس يقول فيها أن زالموكسيس تراقى الأصل وأن فيثاغورس ابن مينسارخوس اتخذ عبداً له . فلما ظفر زالموكسيس بحريته وحصل على ثروة وصار عارفاً بأساليب الأيونيين في الحياة ، عاد إلى وطنه الأصلي حيث شيد إيواناً كبيراً اجتذب إليه جيرانه وأخذ يشرح لهم آراء خاصة بالخلود والنعيم ، ولكي يصل إلى إقتاعهم اختفى ثلاث سنوات في حجرة تحت الأرض وفي السنة الرابعة ظهر لهم حياً وكانوا لا يزالون ينحون عليه ، فانقطعوا عن تكذيبه . . وتبين هذه القصة أن فيثاغورس كان في القرن الخامس قبل الميلاد شخصية أسطورية مثل زالموكسيس نفسه . (٣٣) .

W.K.C. Guthrie Op . Cit . P 158 .

(٢٨)

(٢٩) جورج سارتون . تاريخ العلم . ج ١ ص ٤١٦ .

Herodotus Book . IV . ch . 93 - 94 .

(٣٠)

Plato . charmides 156 D

(31)

F Cumont , Lux Perpetua (Paris : Geuthner 1949 P-P248 - 406 -

(٣٢)

(٣٣) جورج سارتون المرجع السابق ج ١ ص ٤١٦ -

ونعلم أنه توجد رواية أخرى عن زالموكسيس لدى اليونانيين الذين كانوا يعيشون في منطقة البحر الأسود ، يقولون فيها بأنه كان آدمياً وعبداً لفيثاغورس في ساموس . وعندما تحرر وكون ثروة . عاد إلى وطنه ولما وجد أن مواطنيه يتسمون بالبدائية والحماسة ، قرر أن ينهض بهم . وقد شك هيرودتس في صحة الرواية ، فيقول أنه إذا كان زالموكسيس آدمياً وليس إلهاً ، فلا بد أنه عاش لمدة طويلة قبل فيثاغورس .

ويذكر هيرودتس أن الاعتقاد التراقي بالخلود والذي يصاحبه ذبيحة بشرية ، لا يقوم على أى أساس إغريقى .

ويجدد بنا هنا أن نشير إلى أن الإغريق قد لاحظوا وجود تشابه بين هذا الاعتقاد وبين تعاليم فيثاغورس - ويذكرون أن الاعتقاد بالخلود نتيجة مباشرة للاتصال بالمعلم الإغريقى العظيم . وربما أمتد هذا التشابه إلى الاعتقاد العام بالتناسخ الذى نادى به فيثاغورس .

وبما أن زالموكسيس قد ظهر مرة أخرى بجسده بعد أكثر من ثلاث سنوات فقد سادت هذه المعتقدات بين شعوب الشمال وانتقلت منهم إلى الاساطير اليونانية . (٢٤) .

وبالإضافة إلى هذا توجد شخصية أخرى كانت مألوفة لدى الإغريق الذين كانوا يعيشون بالقرب من الهلسبونت والبونتس (Hellespont and Pontus) هي شخصية أرسيتياس البروكونيسى (Aristeas of Proconnesus) الذى ظهر ثانية بعد سبع سنوات من الاعتقاد فى وفاته - ويروى أنه قد عاد للظهور بعد ٢٤٠ عاماً فى هيئة غراب أسود . (٢٥) .

W.K.C. Guthrie Op . Cit - P 159 .

(٢٤)

C.F.E.R Dodds , The Greeks and the Irrational p 143 ff-

(٢٥)

وبالإضافة إلى ما ذكره لنا هيرودتس (Herodotus) عن فيثاغورس ، فإنه
يمدنا بأول إشارة مازالت باقية عن المذهب الفيثاغورى . ويقول هيرودتس فى الجزء
الثانى من كتابه الذى يتناول فيه بالدراسة المصريين ، أنهم كانوا يرتدون الصوف
فى الحياة العادية ولا يرتدونه فى المعابد ولا يدفنون به، إذ أن ذلك كان منافيا لدينهم .

ويستطرد هيرودتس قائلا أن المصريين كانوا يتفقون فى ذلك مع الأورفيين
وكذلك مع الفيثاغوريين ، لأن دفن الميت بالملابس الصوفية لا يتفق مع من كان
يعارس هذه الطقوس . وهذه العادات كان يشير إليها أى كتاب مقدس ، ولم يقال
هيرودتس عندما قال أن الإغريق قد اقتبسوا عن المصريين أشهر أفكارهم الدينية
وكذلك آلهتهم . (٣٦)

ثانيا : مصادر القرنين الخامس والرابع قبل الميلاد

يمثل هذه المرحلة أفلاطون ومعاصروه ، وسوف نلتزم بالمنهج التاريخى فى
عرضنا لأعلام هذه المرحلة .

(أ) فيلولاولوس الكروتونى (Philolaus of Croton)

ولد فى مدينة كروتون أو فى مدينة تارنت (والبلدتان فى منطقة خليج تارنت
وكان معاصرا لسقراط وبارمينيدس ، ويقال أنه ولد قبل سقراط وبعد بارمينيدس .
(٣٧) أى حوالى منتصف القرن الخامس قبل الميلاد ، وكان أحد أتباع فيثاغورس ،
ولم يبق من أعماله سوى عشرين شذرة . (٣٨) .

(٣٦) W.K.C. Guthrie , Op . Cit - P . 160 -

(٣٧) جوردج سارتون : تاريخ العلم ، ج ٢ ص ١٢٢

(٣٨) Antony Flew - A-Dictionary of Philosophy (٢٨)

2 nd Ed , The Macmillan .

London - 1984 - P,267 .

وقد مكث بعض الوقت في طيبة بعد الثورة المضادة للفيثاغوريين في إيطاليا ، ويرى بعض الباحثين أن فيلولاوس بعد أول من كتب عن الفيثاغورية . (٣٩) .

وفي طيبة تتلمذ عليه كل من : سيميئاس (Simmias) وسيسيئس (Cebes) وكانا من تلاميذ سقراط . (٤٠) ، وقد انتقلت عن طريقهما النظريات الفيثاغورية إلى أكاديمية افلاطون .

(ب) إيزوقراط Isocrate (٤٣٦ - ٣٣٨ ق.م)

كان إيزوقراط خطيباً ومجادلاً أثينا - وقد أنشأ مدرسة مشهورة لعلم البيان في أثينا . نادى باتحاد اليونان ضد الفرس بمساعدة مقلونيا ، عندما استسلمت اليونان للقلب المقلوني بعد معركة خيرونيا (Cheronee) (٤١) وقد أصرب عن الطعام حتى مات جوعاً وهو في الثامنة والتسعين من العمر حتى لا يعيش تحت نير الاستعمار ، (٤٢) .

(٣٩) W.K.C. Guthrie - Op , Cit - P, 162 -

(٤٠) جورج سارتون : المرجع السابق ص ١٢٢

(٤١) خيرونيا (cheronéa) مدينة بونتيية (Béoties) اشتهر حاكمها فليب بانتصاراته العديدة في المعارك التي بين بلاده وبين الآتينيين والطيبين ، وتعلم أن هذه المعارك دامت من عام ٤٤٧-٣٣٨ ق.م. واستمرت حتى عام ٨٧ ق.م. انظر Bescherelle Aine - Nouveau Dictionaire

Nationel Tome-premier

Garnier Frères - Libraires - Editeurs

Imprimerie , Paul Dupant - Paris - 1887- P728 .

Raoul Mortier , Dictionaire Encyclopedique Pinlet Tome - 7. (٤٢)

Librairie Aristide Quillet - Paris 1946 . P,2431

Et Chille Flammarion : Dictionnaire Encyclopedique Universal . Tome - 5 Ernest

Flammarion , Editewr - Paris - P,762 .

ويقال أنه قد ترك ستين مؤلفاً ، ولم يبق منها سوى واحد وعشرين عملاً تعليمياً، منها اثنتا عشرة خطبة سياسية وثمانية أعمال أخرى عبارة عن مسرحيات متنوعة تتحدث عن الحياة في أثينا بالإضافة إلى مسرحية السلام . (٤٣) .

كما يحتفظ له بعشرة رسالات في التدريب على فن الخطابة . (٤٤) ويرى إينوقراط - وهو أستاذ أفلاطون ، وهو يكبره ببضعة سنوات - أن فيثاغورس قد حصل على جميع حكمته من مصر .

وقد أورد في تدريباته الخطابية في مدح بسيريس (Busiris) عدداً من الموضوعات الإغريقية العامة ذات الأصول المصرية ، وتشتمل على الإيمان بعبقريتهم الدينية ومثلهم العليا .

ولا يعد إينوقراط أول من لاحظ ذلك ، بل سبقه إلى هذا رواد الجيلين القديم والمعاصر له ، ومنهم فيثاغورس من ساموس (Pythagoras of Samos) الذي زار مصر ، ويعد أول من تتلمذ على أساتذتها ، وأول من قدم فلسفة بصفة عامة في بلاد اليونان ، وقد أظهر حماساً واضحاً أكثر من أي رجل آخر فيما يتعلق بالتضحيات والطقوس المعبدية ، فلنا منه أنه إذا لم يؤد هذا إلى ثواب من السماء ، فعلى الأقل سيجلب له شهرة عظيمة .

(٤٣) Raoul Mortier , Dictionaire Encyclopedique quillet Tome ١٢٧
p. 2431 . See also

Chores Annandale , M.A.,LL.D

The Modern Cyclapodia of Uniwersal Information Vol - V

The Gresham Publishing company (london - 1905 - P , 69)

Bescherelle Aine - Nouveau Dictionnaire National (٤٤)

Tome - Troisisene - P , 104 .

ولقد أراد الشبان أن يصبحوا تلاميذ له ، كما فضل المسنون أن يروا أبنائهم في صحبته أفضل من الجري وراء أعمالهم ومصالحهم ، وهذه حقيقة لا يمكن إنكارها ، ويرى أن هؤلاء الذين يدعون أنهم تلاميذه يكتسبون المسيح ببقائهم صامتين أكثر من الذين عرفوا بموهبتهم الخطائية . (٤٥)

Plato

(جـ) أفلاطون .

ولد أفلاطون عام ٤٢٨-٤٢٧ ق.م في أثينا أو إيجينا (الجزيرة الواقعة أمام أثينا) - تنقف كأحسن ما يتقف أبناء طبقة ، وقرأ لشعراء اليونان وعلى الخصوص هوميروس ، ونظم الشعر التمثيلي . ثم أقبل على العلوم ، وأظهر ميلا خاصا للرياضيات ، ثم تتلمذ لأقراطيلوس أحد أتباع هرقلطس واطلع على كتب الفلاسفة وكانت متداولة في الأوساط العلمية .

وفي سن العشرين تعرف على سقراط وأعجب به فلزمه . وقد أنشأ عام ٣٨٧ ق.م. مدرسة على أبواب أثينا في أبنية تطل على بستان أكاديموس فسميت بالأكاديمية . وظل يعلم ويكتب أربعين عاماً حتى مات ما بين ٣٤٨ و ٣٠٠ ق.م . وكان التعليم يتناول جميع فروع المعرفة . وكان إلى جانب أفلاطون وتلاميذه عدد من العلماء كل منهم مختص بمادة . فكانوا يشرحون الرياضيات والمنطق والموسيقى والبيان والجدل والأخلاق والسياسة والجغرافيا والتاريخ والطب والتنجيم .

وتعلم أن منهجه في الفلسفة كان يقوم على التوفيق والتنسيق ولم ير في تعارض المذاهب سبباً للشك فيها مثل السوفسطائيين ، وإنما وجد أنها حقائق جزئية ، وأن الحقيقة الكاملة تقوم بالجمع بينها وتنسيقها في كل مؤلف الاجزاء . وتقوم طريقة التوفيق على حصر كل وجهة في دائرة وإخضاع المحسوس للمعقول والحادث للضروري .

فنحن نجد عنده تغير هرقليطس ووجود بارمينيدس ورياضيات الفيثاغوريين وعقيدتهم فى النفس ، وجواهر ديموقريطس ، وعناصر أنابوقليس ، وعقل إنكساغوراس ، فضلا عن مذهب سقراط . كما عمل على تحويل المعتقدات الأورفية إلى أسرار فلسفية ، أى وضعها فى صيغة عقلية ودعمها بالدليل ، فهو لم يدرى شيئا من تراث الماضى وأراد أن ينتفع بكل شئ . ثم طبع هذا التراث بطابعه الخاص وزاد فيه فتوسع وتعمق إلى حد لم يُسبق إليه . (٤٦) .

ومن ثم يتضح أن مذهب أفلاطون يحتل منزلة الصدارة فى تاريخ الفكر الإنسانى فقد كان تأثيره واضح المعالم على مختلف التيارات الفلسفية فيما تلاه من عصور ، وشغل المفكرون أنفسهم عدة قرون فى التعليق على إنتاجه الفكرى وشرح منهجه وأرائه سواء فى الفلسفة أو فى السياسة أو الأدب أو الأخلاق . ويرجع ذلك إلى خصوبة فكر أفلاطون وعمق أرائه .

فإلى جانب النزعة المنطقية الرياضية التى تميز بها أسلوب أفلاطون الفكرى نجد اتجاها إلى التصوف وإلى ممارسة الحياة الروحية فى أعلى مراتبها ، فمن الناحية الأولى ، نجد أن أفلاطون قد استخدم المنطق بكل دقة فى ميدان المعرفة وذلك فى أسلوبه الجدلى المنهجى الذى استخدمه للبرهنة على وجود عالم المثل . وكذلك فقد استعاد الاستدلال الرياضى من الفيثاغوريين وطبق منهجهم الفرضى ، وتمسك بضرورة دراسة الفيلسوف للرياضيات ، ولهذا فقد كتب على باب الأكاديمية « لايدخل هنا إلا من كان رياضيا » .

ومن الناحية الثانية ، نجد أنه قد أضاف إلى هذا المنهج المنطقى الرياضى إتجاها صوفياً عميقاً تلقاه من النحلة الأورفية ، وقد كان لهذه انزعة الروحية العميقة

عند أفلاطون أثرها الكبير على المتصوفة قيميا بعد سراء منهج المسيحيين أو المسلمين . (٤٧) .

وقد تحدث أفلاطون عن الفيثاغوريين فى القرن الخامس قبل الميلاد وكان يعرف تماماً من يتحدث عنهم . ونلاحظ أن أفلاطون قد أشار مرة واحدة إلى الفيثاغوريين بالاسم . وهذه الإشارة الوحيدة لها أهمية كبرى . ففى الباب السابع من كتاب الجمهورية تناول أفلاطون بالدراسة المنهج المعد لحراس الفلسفة . وعندما عرض سقراط لعلم الفلك قال إنه ليس مقصورا على دراسة النجوم وحركاتها المرئية فقط ، بل يجب أن تستخدم كوسائل تكمن ورائها مبادئ رياضية وقوانين الحركة توضحها

وبما أن النجوم أجسام مادية مرئية فهى لايمكن أن تجسد هذه القوانين بدقة فائقة . ويجب أن يكون هدف الفيلسوف هو فهم احقائق الصادقة ، والأجسام التى فى حركة والتى توجد سرعاتها النسبية الحقيقية فى حدود الاعداد المحددة والأشكال التامة والمدركة بالعقل ، وهى أيضا غير مرئية بالعين . (٤٨)

وينتقل سقراط بعد ذلك بما يدعى أنه انتقال طبيعى إلى الإنسجام الموسيقى ، فيقول انه كما خلقت أعيننا للفلك فإن آذاننا خلقت للإنسجام الموسيقى وأن هذين العلمين كما يقول الفيثاغوريون وينبغى أن تتفق معهم بأنهما علمان متجانسان .

P-M- Schahle - L'œuvre de Platon Lib
Hachette Paris - 1954 - P . 6

(٤٧) انظر

وايضا د. محمد على أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفى . ١ - من طاليس الى أفلاطون .
الطبعة الثانية - الدار القومية للطباعة والنشر القاهرة ١٩٦٥ .
ص ١٤١ - ١٤٢ .

Plato , Republica . B,VII , 529 D .

(٤٨)

ويضيف سقراط قائلاً أنه بسبب هذا الاهتمام الذى أولاه الفيثاغوريون لهذين العلمين - لذلك يجب أن نعد أنفسنا للتعلم منهم .

وبالرغم من ذلك فإن جهودهم فى هذا المجال بالمقارنة بجهود الفلكيين المعاصرين كانت خاطئة ، حيث أنهم كانوا ينظرون إلى العلاقات العددية ولم يصلوا إلى حل المشكلات ، كالتساؤل عن أى العلاقات هى المنسجمة ؟ ولماذا ؟ . (٤٩)

ثالثاً - مصادر القرون الأربعة الأخيرة قبل الميلاد .

(أ) هيراقليدس البونتي (Heraclides of Pontus)

ولد هيراقليدس عام ٣٨٨ ق.م تقريباً فى ميراكليا بونتيا ، وعاش حتى العقد التاسع من القرن الرابع قبل الميلاد . وله مؤلفات كثيرة فى الفلسفة والميثولوجيا ، لقيت شيئاً من الرواج بين اليونان وراجت بين الرومان فى القرن الأخير قبل الميلاد . (٥٠)

وكان هيراقليدس تلميذاً لأفلاطون والتحق بالأكاديمية فى نفس الوقت تقريباً الذى التحق بها أرسطو ، وكان فيلسوفاً وعالمياً مشهوراً ، وفى كتاباته (التى لم يبق منها إلا شذرات) تناول بأسهاب فيثاغورس ومدرسته . ويقال أنهما أثروا فيه تأثيراً عظيماً (٥١)

(٤٩) Ibid , (1530 D) .

(٥٠) سارتين : تاريخ العلم - ج ٣ ص ٢١٠ .

(٥١) CF-Daebritz in Re , VIII , 473. Wehrli , P60 - For divided opinions on Herclides in antiquity

See 1 Levy , Rech - Sur le Sources de la légende de Pyth - 22F

وبالرغم من أن مؤلفاته قد فقدت ، إلا أن كتاباً متأخرين قد أمسونا بالعديد من الاقتباسات نقلا عن مؤلفاته الضائعة - وقد رجعوا في ذلك إلى طبعة إف - وهرلى F-Wehrlix والخاصة بترقيم شذرات هيراقليدس ويشينيون بهيراقليدس من بين الكتاب الآخرين ، وذلك للعبارة التي يقول فيها ان تحريم الفيثاغورية لاكل اللحم ليس تحريما مطلقاً . (٥٢)

(ب) أرسطو Aristotle (٣٨٤ - ٣٢٢ ق.م .)

لم يكن أرسطو فيلسوفاً فحسب بالمعنى الذى نفهمه الآن . بل كان واسع المعرفة بفروع العلم المختلفة . حتى لا يكاد يكون هناك فرع لم يسترع إنتباهه ولم يكن فيه أعلم علماء عصره . وربما إستثنينا من ذلك « الرياضيات » وقد أحاط علماً بما وصل إليه من جاء قبله ونبذ مارأه منها باطلا ، وزاد على ما صحح عنده من نظريات جديدة وآراء مبتكرة ،

وما كان من الحقائق التي وصل إليها لا علم له ، اخترع له علماء كما فعل بالنسبة لعلمى المنطق والحيوان . (٥٣)

ونعلم أن أرسطو حين تحدث عن المدرسة الفيثاغورية لم يميز ما كان لفيثاغورس فيها من نصيب وما كان لتلاميذه ، بل يذكرهم جملة بقوله « الذين يدعون بالفيثاغوريين » أو المدرسة الإيطالية « كما سمي فلسفتهم بالفلسفة الإيطالية . (٥٤) ويرى أن بعض الفيثاغوريين كان لهم وجهة نظر معينة ، وهذا يدل على وجود إنقسامات داخل المدرسة كانت في حقبة متأخرة . (٥٥)

Fr.40- Porphyry (De Abst . 1 .26)

(٥٢)

See also : W.K.C. Guthrie Op - Cit P 163 .

Wener Jaegere Aristotle : Fundamentals of the History of his Development . (٥٣)

Clarendon Press : Oxford 1934 . P-410

Aristotle : Metaphysica , BI ch.5.(١٩86a 30)

(٥٤)

Aristotle : De Gaeo (293 a 20)

(٥٥)

ويعد أرسطو هو أول من قدم لنا معلومات مفصلة عن الفيثاغوريين وأعاد إحياء أرائهم التي بقيت حتى وقت أفلاطون ، ولذا يجب الإهتمام بكل ما ذكره أرسطو عن فيثاغورس نفسه (٥٦) .

ويقال أن أرسطو قد كتب عن فيثاغورس كتابا والكتاب مفقود ولم يذكر إسمه في مؤلفاته الباقية إلا مرتين . (٥٧)

(ج) - ثيوفراستس (Theophrastus of Eresus in Lesbos)
(٢٧٢-٢٨٨ ق.م)

ولد ثيوفراستس ابن ميلانتاس في أريسوس بجزيرة لسبوس الواقعة على بحر إيجه وهو من أشهر تلاميذ أرسطو . (٥٨) ويقال أن أرسطو عندما إضطر أن يهجر أثينا فيما بين عامي ٣٢٣ و ٣٢٢ ق.م. عينه خلقاً له في الليكيوم ووهب له مكتبته ومخطوطات مؤلفاته وقد صار ثيوفراستس على نهج أرسطو (٥٩) وقد تراس المدرسة المشائية بعد أرسطو ، ويقال أنه هو الذي أسس هذه المدرسة بصفة شرعية لأن أرسطو كان مهجناً ولهذا لم يسمح له القانون الاتيني بأن تتخذ جماعته الصفة القانونية . (٦٠)

(٥٦) W.K.C. : Guthrie . Op . Cit - PP . 154.155 -

(٥٧) د. أحمد فؤاد الإسماعيلي - فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط ص ٧١ .

(٥٨) انظر : جورج سارتون - تاريخ العلم - ج ٢ ص ٢٨١ .

وأيضا : الموسوعة الفلسفية المختصرة - نقلها من الانجليزية . فؤاد كامل وجلال العشري (عبد الرشيد الصادق وراجعها وأشرف عليها د. زكي نجيب محمود مطبعة الانجلو المصرية القاهرة سنة ١٩٦٣ ص ١٢٢

(٥٩) جورج سارتون المرجع السابق - ص ٢٨١

(٦٠) د. محمد علي أبو ريان - تاريخ الفكر الفلسفي - أرسطو والمدارس المتأخرة - ج ٢ ص ٢٤٢

وقد لبث في رئاسة الليكيوم خمسة وثلاثين عاما أى ثلاثة أمثال مدة رئاسة أرسطو تقريبا . فهدَّب نظامها ووسع مكانها ، وقد نفذت أغلب كتاباته الكثيرة ، وأصبح من العسير الحصول على صورة صادقة لما أسهم به في الفلسفة . ولقد ظل أرسطيا في أساسه ، ولكنه نقد أرسطو في نقاط بعينها . وأضاف إضافات مفيدة إلى مؤلفات أرسطو كما حدث بالنسبة للمنطق على سبيل المثال . (٦١)

وقد واصل ثيوفراستس العمل فيما قصد إليه أرسطو من تحقيق علمي شامل وكان نشاطه عظيما هائلا . فقد نسب إليه ديوجينيس اللائري ٢٢٧ رسالة في الدين والسياسة والاخلاق والتربية والبلاغة والرياضيات والفلك والمنطق والارصاد الجوية والتاريخ الطبيعي ... الخ .

وأكبر مؤلفاته التي وصلت إلينا كتابان في النبات وكتاب في الأحجار ولا تزال شذرات من رسائله باقية ، وأفضل طبعة لمجموع مؤلفاته هي الطبعة اليونانية اللاتينية لفردريك فيمر (باريس ١٨٦٦) ، وهي في ٤٦٢ صفحة ، منها ٣١٩ في النبات ، وليس فيها كتابة في الأخلاق . أما كتابه « في الأحجار » فموجود باللاتينية والانجليزية ، طبعة سيرجون هل (٢٣٤ صفحة لندن سنة ١٧٤٦ ، والطبعة الثانية سنة ١٧٧٤) ، وكتاب « في الرياح » وكتاب في « علامات الطقس » ترجمة جورج وود (٩٧ صفحة - لندن - ١٨٩٤) . وكتاب « البحث في النبات » وكتاب « في الروائح » وكتاب « في علامات الطقس » في طبعة يونانية انجليزية لسير أرثمورت (مجلدان - مكتبة لوب سنة ١٩١٦ -) (إيزيس ٩٢-٢-١٩٢٠) (٢١) وكتاب « في الحواس » في طبعة يونانية انجليزية لجورج مالكوم لم ستراوتون (لندن ١٩١٧) .

(٦١) جورج سارتون - المرحم السابق ص ٢٨١ .

ويعد كتاب الأخلاق هو أكثر مؤلفات ثيوفراستس شيوعاً بين الناس ، وقد ظهر عام ١٩٣١ ق.م. وهو سلسلة من ثلاثين مقالاً صور فيها العيوب الخلقية ، كالغطرسة والغيبة وجفاء الطبع وساقط المزاج . ومقالات هذا الكتاب لم تكتشف في آن واحد بل تباعاً . والطبعات الأولى منها تختلف تبعا لعدد المقالات فيها :

فالطبعة الأولى لثيلباد پركهيمر (فود مبرج ١٥٢٧) فيها المقالات من ١ إلى ١٥ والمقالات من ١٦ إلى ٢٣ طبعها أول مرة جيامباتستا كاموزي (البندقية - ١٥٥٢) والمقالات من ٢٤ إلى ٢٨ طبعها أول مرة إسحق كزابون (في الطبعة الثانية لكتاب الأخلاق التي ظهرت في لندن سنة ١٥٩٩) وفي الطبعة الأولى للمقالات من ٢٩ إلى ٣٠ لجيوفاني كرسستوفر وأما لوزي (بارما ١٧٨٦) أما الطبعة الأولى للمقالات الثلاثين فقد قام بها انجليزى هو چون ولكن (لندن ١٧٩٠) . وتوجد طبعة يونانية انجليزية مقبولة جدا قام بها جون ماكسويل إيمندس في مكتبة لوب الكلاسيكية (١٩٢٩) . (٦٢)

كما أنه أُلّف كتاباً عن آراء الطبيعيين « فيزيكون بوكساس وهو أول عمل باليونانية يكتب عن تاريخ الفلسفة اليونانية ، ويعد من أهم مصادر تاريخ الفلسفة السابقة على سقراط ، وكان في الواقع المصدر الذي استقى منه معظم من كتب عن تاريخ الفلسفة اليونانية بعد ذلك ، فاعتمد عليه الفيلسوف إيتيوس في كتابه عن الفلسفة الذي أرّخ فيه للفلاسفة من أفلاطون حتى عصره . (٦٣)

ونعلم أن ثيوفراستس قد نظر إلى جميع الفلاسفة المتقدمين على أنهم مجرد إرهاصات لارسطو . كما أقحم أفكارهم إقحاماً في إطار أرسطى . (٦٤)

(٦٢) جورج سارتون - المرجع السابق - ص ٢٨٢ ، ٢٨٣ .

(٦٣) د. محمد على أبو ريان . تاريخ الفكر الفلسفي ج١ ص ١٦-١٧ .

(٦٤) الموسوعة الفلسفية المختصرة - المرجع السابق ص ١٢٣

ويقال أن ثيوفراستس قد تابع الفيثاغوريين في رفض القرابين الدموية واعترض :
على أكل اللحم ، اعتقاداً منه بالقرابة بين الحيوان والانسان . ولكن هذا الإتجاه
عند ثيوفراستس لم يكن مصحوباً باعتقاد ديني أو بنزعة صوفية كما هو الحال عند
الفيثاغوريين . بل لقد كان السبب في موقفه هنا ملاحظته لوجود بنور للعقل بطريقة
أولية بسيطة عند الحيوان

ومن ثم يتضح أن خليفة أرسطو ظل مخلصاً للإتجاه العلمى التجريبي
للمدرسة المشائية ، ومع هذا لم يمنعه هذا الإتجاه العلمى من الكتابة فى الدين
وشنونه ، فقد كان لما كتبه عن التاريخ الدينى لليونان والمتبريرين أثره الكبير فى
نشأة الدين فيما بعد . (٦٥)

(د) - أريستو كسينوس التارنتى - Aristoxenus of Tarentum

كان تلميذ لأرسطو ، وكان كثير الإقبال على الموسيقى لامن حيث قيمتها
الخلقية فقط كراى أفلاطون بل من الوجهة الفنية البحتة أيضاً ، وكان على علم بما
اهتمدى إليه فيثاغورس من الصفة العددية للتوافق الموسيقى .

وأغلب ما نعلمه عن اريستوكسينوس مستمد من سويداس (فى النصف
الثانى من القرن العاشر الميلادى) وكان فى متناول سويداس كتب قديمة لم تصل
إلينا . ولكن كل ما أخبرنا به أيده تأييداً كافياً مصادر أخرى متعددة يوثق بها .

كان موالد اريستوكسينوس فى تارنت وهى قريبة من البلد الذى نضجت فيه
الآراء الفيثاغورية ، وتلقى عن أبيه سينثاروس وكان موسيقياً ، وعن لامبروس
الاثيرى ، وكسينوفيلوس الفيثاغورى ، ثم عن أرسطو . وقد إزدهر فيما بين عامى
٣٣٦-٣٣٣ ق.م

(٦٥) د.محمد على أبوريان-تاريخ الفكر الفلسفى-أرسطو والمدارس المتأخرة ج ٢ ص ٢٤٤ .

ويقول سويداس أن مؤلفات أريستوكسينوس تتناول الموسيقى و الفلسفة والتاريخ وكل مشاكل التربية وقد بلغت مؤلفاته ٤٥٣ مؤلفا . (٦٦)

وكتاب أريستوكسينوس الوحيد الذى وصل إلينا هو « أصول التوافق » وهو فى بابيه أبرز كتب الأوائل ، ثم هو بحالته التى هو عليها كما وصل إلينا أشبه بأن يكون ملفقاً من كتابين منفصلين ويقع فى (طبعة مكران) فى ٧٠ صفحة أى حوالى ١٦١٠ سطراً . وهو كتاب مجهد طبق فيه أريستوكسينوس الأساليب المنطقية المعروفة فى الليكيوم فى عرض المعلومات التى لقنها إياه سبنتادوس ولبروس وكسينوفيلوس أو التى حصل عليها من تجاربه الخاصة والكتاب ثلاثة أقسام ، الأول يعالج العموميات ودرجة الصوت والنغمات والمسافات والسلام ، والثانى يعالج هذه الموضوعات ويزيد عليها المفاتيح والإيقاع والألحان (ويشعر روح الجدل الذى يسرى فى بحث هذا الموضوع بوجود مؤلفات أخرى فيه ضاعت ولم تصل إلينا) والثالث فيه زهاء ستة وعشرين نظرية فى الجمع بين المسافات الموسيقية والتأليف الرباعية فى السلام .

والجديد فى عمل أريستوكسينوس هو التعيين النظرى للمسافات الموسيقية (٦٧) ونعلم أنه قد بدأ الترجمة لحياة الفلاسفة وهو متأثر بالفيثاغورية ، ويقال أن ترجماته هذه مليئة بالقصص والخرافات والمواقف الشخصية . (٦٨) .

وقد استهر أريستوكسينوس بدراسته للألحان الموسيقية على وجه العموم متبعاً فى ذلك تعاليم الفيثاغورية التى كان منضمّاً إليها قبل التحاقه بالمدرسة المشائية ، ولهذا فإن أريستوكسينوس قد جمع فى نصائحه الأخلاقية عناصر فيثاغورية إلى

(٦٦) جورج سارتون - المرجع السابق - ص ٢٢٠ - ٢٢١ .

(٦٧) نفس المرجع - ص ٢٢١

(٦٨) د. محمد على أبو ريان - تاريخ الفكر الفلسفى - ص ١٧ .

جانب المبادئ الارسطية ، وكذلك فقد وافق بعض الفيثاغوريين المتأخرين على قولهم بأن النفس هي مجرد إنسجام أو تنظيم للبدن . فإذا ما فسد تلاشت النفس معه ولم يعد هناك محل للقول بخلودها . (٦٩)

(هـ) - ديكايارخوس الميسيني - Di Caearchus of Messene

كان مؤرخاً وجغرافياً معاً . عالجت كتاباته الكثيرة التاريخ والسياسة والأدب والفلسفة والجغرافيا . ولكن لم يبق منها سوى شذرات قليلة . وكان مولده في مسنا في صقلية ، وترعرع في البلاد اليونانية ، في البيلوبونيز ، وفي أثينا . وهو من تلاميذ أرسطو ومن أصدقاء ثيوفراستوس وأرستوكسينوس . وكان أكبر مؤلفاته عن التاريخ الثقافي لليونان ، سماء حياة هيلاس ، وقد بقيت منه تسع عشرة شذرة . (٧٠)

وقد فضل الحياة العملية على حياة التأمل والنظر . (٧١) ، وقد أثر في بعض الكتاب مثل شيشرون ، الذي كان يعرف ديكايارخوس جيداً . والذي إتخذ من حياته نموذجا للحياة العملية . (٧٢) .

(٦٩) د. محمد علي أبو ريان - تاريخ الفكر الفلسفي - ج.٢ ص ٢٤٤-٢٤٥ -

(٧٠) جورج سارتون - تاريخ العلم ج.٢ ص ٢٤٧ .

(٧١) د. محمد علي أبو ريان - المرجع السابق - ص ٢٤٥ .

(٧٢) جورج سارتون - المرجع السابق - ص ٢٤٧ -

رابعاً - مصادر القرون الأربعة الميلادية الأولى

نعلم أن أدق المعلومات عن الفيثاغورية وصلتنا أثناء حياة شيشرون Cicero - (٧٣) . (١٠٦-٤٣ ق م) حتى المدرسة الأفلاطونية الحديثة في القرن الثالث الميلادي .

ومن المؤكد أن الأفلاطونيين المحدثين كانوا المصدر المباشر لكثير من هذه المعلومات . فقد ترك لنا الأفلاطونيون المحدثون كتباً عن حياة فيثاغورس وحياة الفيثاغوريين ، كتبها فورفوريوس تلميذ أفلوطين ويامبليخوس تلميذ فورفوريوس . وأقل المعلومات قد نجدها عند يامبليخوس ، والمصادر المباشرة لكل من فورفوريوس ويامبليخوس هي الفيثاغورية الحديثة . (٧٤) .

ونشير فيما يلي إلى أعلام هذه الفترة :-

أ- ديوجين اللائري : Diogenes Láertius

هو كاتب يوناني قديم في القرن الثالث الميلادي - ألف كتاب حياة وآراء الفلاسفة . وقد وصلتنا منه نسخة غير كاملة ، حاول فيها ديوجين الرجوع إلى المصادر الأصلية في كثير من الحالات . (٧٥)

ويقع كتابه هذا في عشر أجزاء - وهو ملخص للحقبة القديمة من تاريخ الفلسفة ، ويحتوي هذا الكتاب على معلومات عن حياة الفلاسفة اليونانيين وتعاليمهم

(٧٣) شيشرون Cicero، فيلسوف سياسى وخطيب رومانى ولد بالقرب من أربينم (Arpinum) في ٢ يناير سنة ١٠٦ ق.م .

د. عبد الرحمن بدوي موسوعة الفلسفة ج٢ ص ٣٧ .

(٧٤) W.K.C. Guthrie - Op cit P 155 , 156 .

(٧٥) د. محمد على أبو ريان - تاريخ الفكر الفلسفى - ج١ ص ١٨

حتى « سكستوس أمريكوس » وليس ليدوجين من قيمة إلا أنه جامع للعبارات والمعلومات المختلفة عن حياة وآراء الفلاسفة . (٧٦)

د- فورفوروريوس السورى (Proplyry) ٢٠٤-٢٢٣ إلى ٢٠٦

وهو ملخوس السورى الملقب بفورفوروريوس ، أظهر تلاميذ أفلوطين . ولد فى مقاطعه فينيقية من أعمال بتانيا فى سوريا وهو فيلسوف يونانى ، اشتهر بعدائه للمسيحية . وفى الثلاثين من عمره درس على يد لونجينوس (٧٧) فى أثينا . ثم درس بعد ذلك على يد أفلوطين فى روما . وصار فيما بعد خليفة له . وحوالى عام ٢٦٨ سافر إلى صقلية ، حيث يقال أنه قد كتب أبحاثاً ضد المسيحية . وأشهر أعماله حياة كل من أفلوطين وفيثاغورس (٧٨) . كما يقال أنه شرح محاورات أفلاطون الكبرى كما شرح من كتب أرسطو المقولات والأخلاق والطبيعة والإلهيات . ووضع « المدخل إلى المقولات » أجمل فيه الكلام على طبيعة النفس والعالم أخذاً عن التاسوعيات وكتاباً فى الإمتناع عن اللحوم ، نزع فيه نزع

(٧٦) الموسوعة الفلسفية - وضع لجنة من العلماء الأكاديميين السوفيتيين بإشراف م - روزنتال - ب يودين ، ترجمة سمير كرم .

ومراجعة د. صادق جلال العظم وجورج طرابيشى - الطبعة الخامسة دار الطبيعة للطباعة والنشر - بيروت ١٩٨٥ - ص ٢١٤ .

(٧٧) ولد كاسيوس لونجينوس - Casius Longinus فى سوريا فى القرن الثالث الميلادى . وازدهر فى أثينا . وهو فيلسوف وخطيب يونانى انظر

Bescherelle Aine -

Nouveau Dictionnaire National

Tome - Troisieme - P, 276 -

Charles Annandale .

(٧٨)

The Modern Cyclopedia of Universal Information

Vol . VI - P,494 .

See also .,

Bescherelle Aine -

Tome - Troisieme P . 994

الفيثاغورية وكتاباً في أخبار الفلاسفة حتى أفلاطون^{٧٩} ، بقى منه أجزاء ، وأشهر مؤلفاته الباقية كتاب « إساغوجى » أى المدخل إلى مقولات أرسطو . (٧٩) .

(ج) - يامبليخوس Iamblichus (٢٧٠ - ٣٣٠)

هو أظهر الافلاطونيين السوريين فى القرن الرابع . ولد فى القرن الرابع فى خلكيس من أعمال سوريا ، وتلمذ لقرنفوريوس بعد أن أخذ عن تلميذ له إسمه أناتوليوس وكان أرسطيا ، وقد دُون يامبليجوس شروحاً على أفلاطون وشروحاً على أرسطو .

وَأَلَفَ كُتُباً فلسفية ورياضية ودينية ، نذكر منها كتاب الإلهيات الخلقسية الكاملة - رسالة فى الحياة الفيثاغورية - رسالة فى الحزن على الفلسفة - كتاب العلم الرياضى بالاجمال - المدخل لكتاب نيقوماخوس فى الحساب - كتاب جملة آراء فيثاغورس ، وكان كتاباً ضخماً لم يبق منه سوى رسالة عنوانها إلهيات الحساب ، كتاب اسرار المصريين ، أى معتقداتهم الدينية ، ويتبين من أسماء هذه المؤلفات أن يامبليخوس كان يمزج بين الدين والفلسفة والرياضة ، وقد كان هذا المزج مألوفاً فى عصره ، عصر إختلاط الشعوب وتفاعل المذاهب . (٨٠)

تعقيب :

من يود أن يؤرخ للمذهب الفيثاغورى المبكر يواجه خطأين يرتبط أحدهما بالآخر، نشير اليهما فيما يلى :-

(٧٩) يوسف كرم - تاريخ الفلسفة اليونانية - ص ٢٩٨ -

(٨٠) نفس المرجع - ص ٢٩٨ .

: الأول : حب ما هو مذهب

لقد ظهر هذا الحب فى عصر يختلف عما كان سائداً فى القرنين الخامس والسادس قبل الميلاد عصر يشعر فيه الرجال بفقدان الذات فى عالم واسع جدا لدرجة أنهم يفقدوا فيه إهتماماتهم ونظروا إلى الفلسفة على أنها المئوى الذى سيحميهم من العاصفة .

وقد إتخذت الفلسفة مساراً دينياً ، والدين فى ذلك العصر كثيرا ما كان يختلط بالخرافات .

أما الثانى : فهو فقد القدرة النقدية لدى المؤرخين المتأخرين فى تصنيف مؤلفات الفيثاغوريين . وذلك لأن إهتمامهم بفيثاغورس كان مختلفاً عن إهتمامنا به .

فهم يجعلونه ملهما لعصرهم ولم يتركوا لنا رأياً محدداً يعتد به عن فيثاغورس أو مدرسته ، وعندما يبحث أحدها فى المدارس الفلسفية التى كانت موجودة وقت ذاك ، ليدش عندما يرى أبحاث الفيثاغوريين المتقدمين والمتأخرين وغير الفيثاغوريين ، وقد امتزجت فى المدرسة الفيثاغورية. وقد قبلها كل من أفلاطون وأرسطو والرواقيون والأبيقوريون .

فكل كتب الفيثاغوريين متصلة مثل ذلك المؤلف عن روح العالم والذى ينسب لتيماوس اللوكري (Timaeus of Locri) .

وهناك مؤلفات تنسب لعلماء المدرسة الفيثاغورية المبكرة . ويمكن تمييز هذه المؤلفات من محتواها مثل التليفقات الدينية التى تنتمى إلى وقت إحياء المدرسة الفيثاغورية

ويرجب أن تؤخذ أقوال الفيثاغورية الجديدة عن المدرسة القديمة بغاية الحذر لما فيها من ميل ظاهر إلى الغريب الشاذ ومن تأويل شخصى ، ومن أفكار وأمور لم تعرف إلا بعدها . منها الأفلاطونى والرواقى بل البوذى أيضا .

الفصل الثانى

« فيثاغورس - حياته وتلاميذه »

أولا : حياته

ولد فيثاغورس بن منيسارخوس فى ساموس^(٨١) عام ٥٧٢ ق.م وأزدهر بها عم ٥٣٢هـ أثناء حكم بوليقراتيس الذى قتل عام ٥٢٢هـ^(٨٢) ونعلم أن بوليقراتيس قد ضيق الخناق على كبار التجار والملوك . ولما كان فيثاغورس أكثر اتصالا بهاتين الطبقتين فقد فر هارباً .^(٨٣)

ويرى لنا أريستو كسينوس التارنتى فى القرن الرابع ق.م وهو شاهد غير متأخر - إذا قيس بمقياس الروايات القديمة - أن فيثاغورس رحل عن ساموس هرباً من طغيان بوليقراتيس ، وهى رواية مقبولة . أو لعله فر كغيره من الكثيرين خوفاً من الفرس ، ومن الطبيعي جداً أن يلتمس فيثاغورس فى مصر ملاذاً ، حيث عاش كثير من الساموسيين ، إذ كان لهم فى نقراتيس معبد خاص بهم .

وإذا أخذنا برواية يامبليخوس ، فيكون فيثاغورس قد ذهب أولاً إلى ملطية ، حيث عرفه طاليس وأدرك عبقريته وعلمه كل ما يعرفه ثم زار بعد ذلك فينيقيا ، حيث مكث بها زمناً يكفى لأن يتعلم طقوس السوريين ، وهناك قويت رغبة فيثاغورس فى الرحيل إلى مصر التى كانت تعد حينذاك مهد التعاليم المضمون بها ، فانتقل إليها ، ومكث بها ما لا يقل عن اثنتى عشر عاماً يدرس الفلك والهندسة والاسرار الكهنوتية . وبعد أن غزا قمبيز مصر سنة ٥٢٥ ق.م عاد معه فيثاغورس إلى بابل وقضى هناك

(٨١) هى جزيرة مواجهة لمدينة ملطية وجزيرة ساموس جزيرة أيونية زاهرة ببحريتها وتجاريتها وتقدم الفنون فيها .

(٨٢) جورج سارتون - تاريخ العلم - ج ١ ص ٤١٦

(٨٣) د، أميرة مطر : الفلسفة عند اليونان

دار النهضة العربية القاهرة ١٩٦٨ ص ٦٩-٧٠ .

إثنى عشر عاماً أخرى يدرس الحساب والموسيقى وتعاليم أخرى للمجوس^(٨٤) ثم عاد إلى ساموس وهو فى الخامسة والستين من العمر ، لكنه لم يلبث أن إستأنف التنقل ، فرحل إلى ديلوس وكريت فى اليونان نفسها .^(٨٥) حيث بلغ أخيراً جنوب إيطاليا ، وكان المهاجرون اليونان قد بلغوا فيها درجة عالية من المدنية والثقافة كما كانت المدن اليونانية فى جنوب إيطاليا غنية مزدهرة . كذلك كانت مدينتا ساموس وملطية . يضاف إلى ذلك أنها لم تكن معرضة لخطر الفرس . وفى الوقت الذى وصل فيه فيثاغورس إلى كروتون ، كانت هذه المدينة قد هزمت لتوها فى حربها مع «لوكرى» غير أنها لم تلبث بعد قنومه إليها ، أن ظفرت بنصر كامل على «سييارس» التى إندكت جميعها (سنة ٥١٠ ق.م) وكانت سييارس هذه وثيقة الصلة مع ملطية من حيث التجارة واشتهرت «كروتون» بالطب .^(٨٦) ويقال أن فيثاغورس عندما نزل ثغر أقروطونا حيث كانت هناك مدرسة طيبة شهيرة ، وما لبث أن عُرِفَ بالعلم والفضل ، فطلب إليه مجلس الشيوخ فيما نذكر أن يعظ الشعب ففعل فزاع إسمه وأقبل عليه المريدون من مختلف مدن إيطاليا الجنوبية وصقلية ومن روما^(٨٧) . وهناك استطاع أن يكون مدرسة وأن ينشر آرائه الفلسفية والسياسية بين أتباعه الذين إنتشروا فى هذه المناطق الزراعية التى كانت أكثر ترحاباً بزعائهم الروحية المثالية .^(٨٨) وبعد أن استقر فيثاغورس فى كروتون لجأ إليه بعض أشراف سييارس فنصح أهل

(٨٤) كلمة مجوس كان يستعملها يامبليخوس . وتعلم ان هذه الكلمة مشتقة من الفارسية القديمة، وتدل فى الاصل على الكهنة والمفسرين من الفرس والرزاد شتتين . تم فيما بعد كهنة الكلدانيين وسحرتهم - كما يفهم ان اللفظه الداله على السحر مشتقة من الاصل نفسه . وفى اللغة اليونانية تعبر كلمة عن علم المجوس او فنهم .

انظر - جورج سارتون - تاريخ العلم - ج ١ ص ٤١٧ .

(٨٥) جورج سارتون - المرجع السابق - ص ٤١٧ .

(٨٦) برتراند رسل - تاريخ الفلسفة الغربية - الكتاب الاول - الفلسفة القديمة ترجمه د. زكى نجيب محمود - الطبعة الثانية - لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة سنة ١٩٦٧ - ص ٦٤ .

(٨٧) يوسف كرم - تاريخ الفلسفة اليونانية - ص ٦٩ - ٧٠ .

(٨٨) د. اميرة مطر - الفلسفة عند اليونان . ص ٦٦ - ٧٠ .

كروتون بحكايتهم وإيرواذهم وإعلان الحرب على سياري ، فلما انتصرت كروتون ،
تولى حزب فيثاغورس الحكم ، وبعد بضع سنوات ظهرت حركة تعارض هذا الحكم
الاستبدادي برياسة فيلون وهو شريف غنى أساء إليه فيثاغورس . (٨٩)

وقد حملته العداوات السياسية أو ألوان الحسد المحلية على الخروج من تلك
المدينة وقضى السنوات الأخيرة من حياته في بونتيوم حتى مات بها عام ٤٩٧ ق.م.
(٩٠) وإذا أطلنا في إيراد هذه الرواية عن فيثاغورس على الرغم من قلة تصديقنا
لرواية يامبليخوس ، فسواء أكانت التفاصيل صحيحة أم لا فالجوهر مقبول (٩١)
ولنا أن نتساءل هل كان فيثاغورس تلميذ طاليس بالفعل أم لا ؟ وهل إنقطع أربعة
وثلاثين عاما للدراسة في مصر وبابل ؟ ثم إننا لسنا على ثقة كذلك من أنه أكثر من
التنقل- في طريقه من ساموس إلى كروتون ، والقصة تدل على وجود أصول
مصرية وبابلية في فلسفته ، ولكن شخصا في مثل ذكائه وبحته كان يستطيع أن
يجمع الشيء الكثير من الحكمة الشرقية دون زيارة بلاد الشرق . أو على الأقل دون
أن ينفق فيها من السنين ما ذكره لنا يامبليخوس ، ولا ريب أن فيثاغورس لم يكن
في حاجة إلى أربعة وثلاثين عاما ليتعلم ما ينبغي تعلمه في ذلك الزمان ، وهو مما
يسهل فهمه على ذهنه الخصب المتعطش للمعرفة ، والراجح أن يامبليخوس أو
صاحب الرواية الذي أخذ عنه قصد أن يوضع أن زيارة فيثاغورس لمصر وبابل لم
تكن لمجرد التجارة أو اللهو ، كما كان يفعل كثير من اليونانيين ، وأنه مكث في
هذين البلدين زمنا يكفي للدرس على علمائها والارتواء من معين حكمتهم والاطلاع
على ما عندهم من أسرار . وعلى أية حال ، فليس لزيارته أي سند تاريخي وثيق و
لأن هيرودوتس نفسه حين يذكر زيارته لمصر لا يصرح باسمه بل يقول « أولئك الذين
أعرف أسمائهم ولا أذكرهم » .

(٨٩) يروي في سبب هذه الجفوة أن فيثاغورس رفض قبول فيلون في مدرسته لسوء أخلاقه .

انظر - د- أحمد فواد الأهواني - فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط ص ٧٣-٧٤ .

(٩٠) جورج سارتون - المرجع السابق - ص ٤١٧ .

(٩١) نفس المرجع ص ٤١٧ ، ٤١٨ .

ومما سبق يتضح أن الفيثاغوريين صادفهم كثير من المعاكسات والمعارضات وأن فيثاغورس نفسه أرغم على هجر مدينة كروتون والذهاب الى ميتابنتيوم . وأما أتباعه الذين بقوا معه فى كروتون وميتابنتيوم وغيرها من الاماكن فقد لقوا اضطهاداً أعظم من ذلك بعد وفاته ، بل أن بعضهم ذبح (ولعل بعض هذا الاضطهاد حدث حول ٤٥٠ ق.م.) (٩٢)

ويقال أنه بعد خمسين عاماً من وفاة فيثاغورس ، عمت الثورة الديمقراطية أرجاء التجمعات الإغريقية ، فقضت على مراكز الفيثاغوريين وطاردت تجمعاتهم فانتشروا فى المدن اليونانية وغيرها . (٩٣)

كما تسبب قيلون Kylon فى إحراق المدرسة الفيثاغورية وجميع أعضائها عند إجتماعهم فى منزل أحدهم وهو - ميلو (البطل الرياضى . ولم ينج من الحريق سوى إثنين هما أجييتوس وليزيس . كما يقال أن الذى أحرق منزل ميلو كان شاباً حائقاً على فيثاغورس . (٩٤)

وبعد أن قضى فيثاغورس نحبه ، أصبح شخصية أسطورية تنسب إليه المعجزات والقوة السحرية ، ففيثاغورس من بين من شهدهم التاريخ من رجال . هو من أشدهم إستثارة للعجب والحيرة . (٩٥)

(٩٢) نفس المرجع - ص ٤٢١ .

(٩٣) د. أحمد سليم سعيديان : مقدمة لتاريخ الفكر العلمى فى الاسلام

عالم المعرفة - عدد ١٣١ المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب

الكريت سنة ١٩٨٨ ص ٦٠ -

(٩٤) د. أميرة مطر : الفلسفة عند اليونان ص ٦٩ - ٧٠ .

(٩٥) برتراندرسل : المرجع السابق - ص ٦٤ .

فقد رويت عنه كثير من الأساطير ، فقليل عنه أنه كان بهي الطلعة وله فخذ من الذهب وأنه زار هاريس أو العالم السفلى ورجع منه ، كما فعل أورفيوس نبي الأورفية . وقد شاهد في ذلك العالم نفس هوميروس وهزيود تعذبان فيه عذاباً أليماً عقاباً لها لى ما كاتا يروياته عن الآلهة . (٩٦)

وقد ذاعت الاساطير عن فيثاغورس في وقت إنتهاء أرسطو من تدوين دراساته عن الفيثاغوريين . فقد حدثنا أرسطو عن كيفية ظهور فيثاغورس في مكانين مختلفين في آن واحد . وكيف أنه عندما خلع ملابسه بدت له ساق من الذهب ، وكيف أنه عندما عبر النهر سُمع صوت إله النهر يصيح قائلاً ، « فليقدس فيثاغورس » وكيف أنه قتل ثعباناً ساماً وما إلى ذلك . وقد نسبت إليه كرامات ، وقد سمى رجال كروتون بأنه أبولو القاطن في أقصى الشمال . (٩٧)

وبما أن بنى قومه كانوا متدينين أكثر من كونهم فلاسفة فقد أضفوا على إسم مؤسس المدرسة هالة من القداسة وجعلوه بطلاً ومجده . وتبعاً لذلك فقد أحيطت ذكراه بالكثير من الاساطير (٩٨)

كما تطلعنا مؤلفات الفلاسفة السكندريين مثل (فورموريوس) Frophyry المولود عام ٢٢٢ بعد المسيح . و (يامبليخوس) المتوفى بعد عام ٣٠٦ ميلادى ، على تطورات الفيثاغورية المتأخرة ، وأنها أضافت مئات من القصص جاءت بين هذه المؤلفات يبدو فيها (فيثاغورس) كإله صانع معجزات وهب النبوة والمقدرة على أن يُوجد في كل مكان ، وهو ينفذ إلى أفكار الرجال الآخرين ، وقد احتفظ في حياته الحاضرة بذكرى حياته السابقة واختفى إختفاءً غامضاً وقد رُفِعَ يوماً في

(٩٦) د. أميرة مطر . الفلسفة عند اليونان - ص ٧٠ .

Arist Frr - 191, 192 Rose , DK,14,7-

(٩٧)

W.K.C. Guthrie . Op . Cit . P 149 .

(٩٨)

المسرح ، بميتابونت وأرى الجمهور المندمش فخذة وهى من الذهب المصمت . كما روى أتباع (أفلاطون) وهو (هراقليدس البونتي) فى قصتيه - أباريس (Abaris) و(أمبيدوتيموس Empedotimos) قصة تجسّدات (فيثاغورس) المتتالية . (٩٩)

ومما سبق يتضح أن ماحيك حول فيثاغورس من أساطير سبق الإشارة إليها يتتافى مع أقاصيص أخرى عنه موثوق بصحتها و كما هو معتاد بالنسبة لأى مدرسة دينية لايقّس مؤسسها فقط ، بل ينسب إليه أيضا كل نظريات هذه المدرسة . ولا يرجع هذا إلى تخليد ذكراه فحسب ، وإنما إلى النظرية الدينية للحقيقة التى يشترك فيها الفيثاغوريون المعتقدون لدين سرى ، فقد قاموا باكتشافات علمية واعتبروها بمثابة وحى يميّط اللثام عن سرية هذه الديانات . (١٠٠)

(٩٩) البير ريفو - الفلسفة اليونانية - أصولها وتطورها : ترجمة د/ عبد الحليم محمود و د/ أبو بكر ذكرى - مكتبة دار العروبة - القاهرة ١٩٥٨ ص ٦٢ ، ٦٣ .

W.K.C. Guthrie , Op . Cit P, 149 -

(١٠٠)

ثانياً - تلاميذه

قاد فيثاغورس أتباعه على نظام عشائري ، فجعلهم فئتين مستجدون ورياضيون . أما المستجدون فكان عليهم مجرد حسن الاستماع ، لا يسألون ولا يجادلون . فإذا هم تدربوا طويلاً ، وواظبوا واستوعبوا تعاليمه ، انظموا إلى فئة « الماثيماتيكاي » ، وكان هذا اللقب في البدء يعنى المتعلمين العارفين ، ثم تطور مع الزمن فصار يعنى الرياضيين . (١٠١)

وبعد وفاة فيثاغورس انقسم الفيثاغوريون إلى طائفتين : هما السماعيون والرياضيون . وقد رأى السماعيون أنهم هم حفظة كلمات فيثاغورس وحملة مبادئه ، ففى حين رأى الرياضيون أنهم هم الأنضج والأولى بفهم هذه المبادئ وتطويرها . (١٠٢)

- ولكن لم يبق من بين هؤلاء من يعنى بالكتابة عن شئ من هذه المبادئ .

وقد أُلّف السماعيون فرقة دينية خالصة ينصب إهتمامها الرئيسي على الشعائر والإيمان ، بينما طالب الرياضيون فى المقام الأول بالتطوير العلمى للرياضيات والفلكيات والموسيقى ، أى للعلوم التى يعدها أفلاطون نقطة إنطلاق للفلسفة .

وقد أُلّف الرياضيون فرقة نكاد نجهل كل شئ عنها . ويبدو أن رئيسها كان فيلولائوس وقد ضمت كل من سيببىس وسيميئاس ، الذى يصوره لنا أفلاطون فى فيدون محاوراً سقراط وأرختيئاس القارنتى ، زعيم بلاده السياسى الذى كان صديقاً لأفلاطون والملك الفيلسوف فى رأيه ، وتيماوس اللوكر يدي ، الذى عرض أفلاطون على لسانه مذهبه الخاص فى الطبيعيات . ويستحيل التأريخ بوضوح ودقة لهذا الوسط الفكرى الذى إرتسمت فى أجوائه المعالم الأولى للعقائد الأفلاطونية .

(١٠١) د. أحمد سليم سعيدان - مقدمة الفكر العلمى فى الاسلام - ص ٥٩ .

(١٠٢) نفس المرجع - ص ٦٠ .

ورذا إستثنينا شذرات فيلولاوس التى يثور حول نسبتهما إليه جدل فلا يبقى بين أدينا من وثائق لاترقى إليها الشبهات سوى النصوص التى يعرض فيها أرسطو نظريات الفيثاغوريين . (١٠٣)

وقد استمرت المدرسة الفيثاغورية فى إيطاليا وصقلية ثم اليونان لمدة طويلة جدا بعد فيثاغورس ، وكان أتباعها يتصرفون فى التقاليد بحرية . وقد نسب الكثيرون منهم نصوصا من وضعهم منسوبة إلى أقدم الأساتذة . (١٠٤)

ولما كان أغلب سكان إيطاليا القديمة من الدوريين (١٠٥) فقد ألفوا كتابا باللغة الدورية ، وأشهر هذه المؤلفات : أبحاث فى الطب المنسوبة الى الطبيب فيلولاوس Philobaos وعالم الهندسة « أرختياس التارنتى Archytas of Tarente » ولا يمكن أن تكون هذه المؤلفات سابقة على عصر « أفلاطون » ولكنها جمعت على الأرجح أحاديث متناقلة أقدم من ذلك بكثير . وتشمل مؤلفات « فيلولاوس » علم فلك عجيب . يرى أرسطو وثيوفراستس Theophrastus أيضا أنه لجماعة من الفيثاغوريين . (١٠٦)

وعلى أية حال فإننا لانعرف الكثير عن أتباع الفيثاغوريين - خاصة المعاصرين لفيثاغورس . ولعل السبب فى ذلك هو تلك النزعة السرية التى كانوا يحيطون أنفسهم بها . فلم يكن يسمح لأحد بأن ينسب لنفسه نظرية معينة أو يذكر إسم فيثاغورس . فكانوا يشيرون إليه بقولهم « المعلم » أو « هو قال » (١٠٧) وكانوا يعيشون فى حياة المعلم مشتركة وكان فيثاغورس ينتقيهم ويختار أحسنهم خلقاً ومنبتاً وجدية فى

(١٠٣) إميل برهيه : تاريخ الفلسفة اليونانية - ترجمة جورج طرابيشي - ص ٩٨ و ٩٩ .

(١٠٤) ألبير ريفو : الفلسفة اليونانية أصولها وتطوراتها - ص ٦٧ .

(١٠٥) الدوريون : قبيلة من القبائل التى تتصل فى نسبها باليونان .

(١٠٦) ألبير ريفو : المرجع السابق - ص ٦٧ .

(١٠٧) : From Religion to Philosophy P , 203 .

التعلم ويظلون يستمعون للمدرس ويسمون سماعين ولايسمح لهم بروية فيثاغورس إلا بعد خمس سنوات ويقال إن عددهم قد بلغ الثلاثمائة وكانت هذه السسرية أيضا سمة مترتبة على طابع فلسفتهم الدينى الصوفى ، ذلك لأن معتقداتهم الدينية لم تكن تتلخص فى مجرد بعض الأفكار المنطقية المحدودة ، وإنما كانت تصدر عن تجربة باطنية أساسها شعورهم الجماعى بالقوة الإلهية السارية فى الوجود والحياة الواحدة التى تصل الكائنات ببعضها . ولهذا فقد عدت الفيتاغورية حركة إصلاح وتجديد فى العقيدة الأورفية التى كانت بدورها حركة إصلاح وتجديد فى عبادة ديونيسوس السرية . (١٠٨)

وقد انتشر الفيتاغوريون فى أنحاء العالم اليونانى واستمرت تعاليمهم نشطة فى مدن ريجيوم مع أرخيوس وفى تارتنتا مع أرختياس صديق أفلاطون - وفى بلاد اليونان نفسها أسس فيلولأوس مركزاً للفلسفة فى مدينة طيبة . ويعد فيلولأوس أعظم رجال الجيل الثانى من الفيتاغوريين ، وعليه تتلمذ سمياس وسيبيس . ومن تلاميذه أيضا أورتيوس الذى أسس مركزاً لهذه الفلسفة فى فليونتس .

ولقد استمرت الفيتاغورية لأربعة قرون بعد الميلاد مع الفيتاغوريين المحدثين الذين إختلط تاريخهم بالافلاطونيين المحدثين . (١٠٩)

(١٠٨) د. أميرة مطر - الفلسفة عند اليونان . ص ٧٠-٧١ .

(١٠٩) نفس المرجع . ص ٧١-٧٢ .

الفصل الثالث

نظرياتهم العلمية

تمهيد

عندما نتناول المدرسة الفيثاغورية بالدراسة ، لابد لنا أن نميز بين أمرين هامين :-
أولهما :

فيثاغورس نفسه وتلاميذ عصره ، وهم الذين أهتموا بدراسة الرياضة وكانوا رجال تجريب ، اشتغلوا فى المجالات المختلفة مثل علوم الصوت والحيوان والطب
وثانيهما :

فلاسفة المدرسة الفيثاغورية الذين تمسكوا بالنزعة المثالية وأهملوا التجربة تماما ، بل وحرقوا من شأنها . (١١٠)

ولما كان من المتعذر التمييز بين آراء فيثاغورس وآراء تلاميذه ، فإننا سنجمل القول فى آراء المدرسة الفيثاغورية فى عهدى الأول الذى استمر إلى النصف الثانى من القرن الخامس ق.م منسوباً لفيثاغوريس .

ونعلم أن الفيثاغوريين المبكرين قد نسبوا إلى فيثاغورس كل نظريات المنتمين إلى المدرسة ولا يرجع هذا إلى تخليد ذكره فحسب ، وإنما إلى النظرية الدينية الحقيقية التى يشترك فيها الفيثاغوريون المعتنقين لدين سرى . وتنتمى الكثير من إكتشافاتهم إلى مجال علم الرياضة .

(١١٠) د. عبد العظيم أنيس : العلم والحضارة - ١ - الحضارات القديمة واليونانية .

المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر

دار الكاتب العربى للطباعة والنشر) - القاهرة سنة ١٩٦٧ - ص ٦٠ .

ونعلم أن العقلية اليونانية كانت تعتقد بوجود علاقة وثيقة بين الرياضة والفلك والدين .^(١١١) كما نعلم أن العلم عند الفيثاغوريين كان بمثابة وسيلة فعالة لتهذيب الأخلاق وتقديس النفس ، بالإضافة إلى كونه رياضة دينية ، تضاف إلى الشعائر .

وسوف نعرض هنا لنظرياتهم العلمية فى مجالات الحساب والهندسة والموسيقى والفلك والطب .^(١١٢)

أولا : الحساب

بلغ عدد الأرقام اليونانية قديما ٢٧ وينقسم إلى ثلاث مجموعات ، كل مجموعة من تسعة أرقام ، فالمجموعة الأولى تضم الوحدات من ١ إلى ٩ ، والثانية مجموعة العشرات من ١٠ إلى ٩٠ والثالثة مجموعة المئات من ١٠٠ إلى ٩٠٠ .

والرموز التى كانت مستعملة فى الحروف الأبجدية اليونانية (مع وضع علامة على يمين كل حرف ، بحسب ترتيبها الأبجدي ، ولما كانت الأبجدية اليونانية لاتحتوى إلا على ٢٤ حرفا فقد أضيفت ثلاثة أحرف يونانية قديمة غير مستعملة الآن، بحيث زيد على كل مجموعة منها حرفا ، وهى الديجاما أو ستجما للعدد ٦ ، والكويا للعدد ٩٠ ، والسوامبى للعدد ٩٠٠ ، ثم استعملت الحروف العشرة الأولى - بما فيها حرف (الإستجما) للدلالة على الآلاف من ١٠٠٠ إلى ١٠٠.٠٠٠ مع وضع علامة فى هذه الحالة على شمال الحروف تحت السطر ، ولهذا كان اليونانيون مضطرين إل ذكر ثلاث أضعاف الرموز التى نستعملها نحن الآن :

(١١١) W.K.C. Guthrie Op , Cit P , 149 .
(١١٢) د. محمد جلوب فرحان - النفس الانسانية - ص ٧٠ -

وقد جعل هذا التعدد كثيراً من العلاقات البسيطة غامضة - (١١٣) ونعلم أن أقدم أعداد مكتوبة هي التي نجدها في كتابة هاليكارناسيه عام ٤٥٠ ق.م (١١٤) . ويقول أوديم (Eudeme) أن فيثاغورس هو أول من نظر إلى الأعداد في خالص جوهرها ففصلها تماما عن الأشياء المحسوسة (١١٥) ونعلم أن فيثاغورس قد درس علم العدد دراسة عميقة . فلقد إعتقد أن العدد هو تعبير عن التناسق في كل شيء وهو في ذاته يعد بمثابة جوهر الأشياء (١١٦)

وقد أخذ فيثاغورس وصحبه يدرسون الأعداد وخصائصها ، فصنفوها فردية وزوجية ، وأولية ومركبة ، وناقصة وزائدة وتامة ومتحابة . (١١٧) . فميز فيثاغورس بين الأعداد الزوجية والفردية ، فالزوجية هي التي تقبل القسمة إلى قسمين متساويين أما الفردية فلا تقبل . ولهذا قيمة واضحة لأول وهلة . (١١٨)

وقد رأى الفيثاغوريون أن العدد الفردي هو المحدود والعدد الزوجي هو اللامحدود ، لأن الفردي لا يمكن أن ينقسم إلى اثنين بل يقف عند حده هو ، بينما الزوجي ينقسم فهو إذن غير محدود . (١١٩)

(١١٣) جورج سارتون - تاريخ العلم - ج١ ص ٤٢٤ و٤٢٥ و٤٢٦ .

(١١٤) . Heath , History of Greek Mathematics vol ١ P 32

وأيضا جورج سارتون - المرجع السابق ص ٤٤٤ .

(١١٥) البير ريفر : الفلسفة اليونانية - أصولها وتطوراتها - ص ٦٤ و٦٥

(١١٦) شارل فرنز : الفلسفة اليونانية - ترجمة تيسير شيخ الأرض - ص ١٠١

منشورات دار الأنوار - بيروت - ١٩٦٨ - م ص ٢٧ .

(١١٧) د. أحمد سليم سعيدان : مقدمة لتاريخ الفكر العلمي في الاسلام ص ٦٠

(١١٨) جورج سارتون - المرجع السابق - ج١ - ص ٤٢٢

(١١٩) د. عبد الرحمن بدوي - ربيع الفكر اليوناني - مكتبة النهضة المصرية

الطبعة الرابعة - القاهرة ١٩٦٩ ص ١٠٨

كما رأوا أن الواحد هو الأصل في الأعداد ومنشأ الإنقسام إلى الزوجي والفردى ، وأن العدد ٢ هو العدد الزوجي ، والعدد ٣ هو العدد الفردى الأول ، والعدد ٤ هو حاصل ضرب أول عدد في نفسه وإذا قلنا أهمية كبرى عند الفيثاغوريين والعدد خمسة ٥ هو مبدأ الزواج لأنه حاصل الجمع بين العدد الذي يدل على المذكر والعدد الذي يدل على المؤنث ، ويضاف إلى هذه الصفة أنه العدد الذي إذا ضرب في أى عدد آخر فإن حاصل الضرب سيكون منتهايا إما بنفس العدد أو بالعدد ١٠ ، والعدد ٦ هو العدد الذي إذا ضرب في نفسه أنتج في خاتمة الأعداد نفس العدد ٦ . أما العدد ٧ فهو المتوسط النسبى بين الأعداد الأولى إلى عشرة ١٠ . وذلك كما يلي :

($4=3+1$) ، ($7=3+4$) ، ($10=3+7$) ، وذلك إلى جانب العدد ٣ ، أما العدد ٨ فهو أول عدد تكعيبي ، والعدد ٩ تأتي أهميته من حيث أنه مربع العدد ٣ كما أنه آخر الأعداد ، قبل العشرة . (١٢٠) والعدد ١٠ هو حاصل جمع الأعداد الأربعة الأولى . ولهذا يرتفع به الفيثاغوريون . كما يرتفع به من بعد الأفلاطونيون الذين إتجهوا إتجاهها فيثاغوريا مثل اسبوسيسيوس ، إلى مرتبة الآلهة لأن هذا العدد هو أصل الوجود ، كما درسوا المتواليات فعرفوا مجموع المتوالية ١.٢.٣..... والمتوالتين الفردية والزوجية ، والمتوالية الهندسية والتألفية . وقد راعاهم كثيرا المتوالية الفردية التي تتركب من متوالية الأعداد المربعة . (١٢١) .

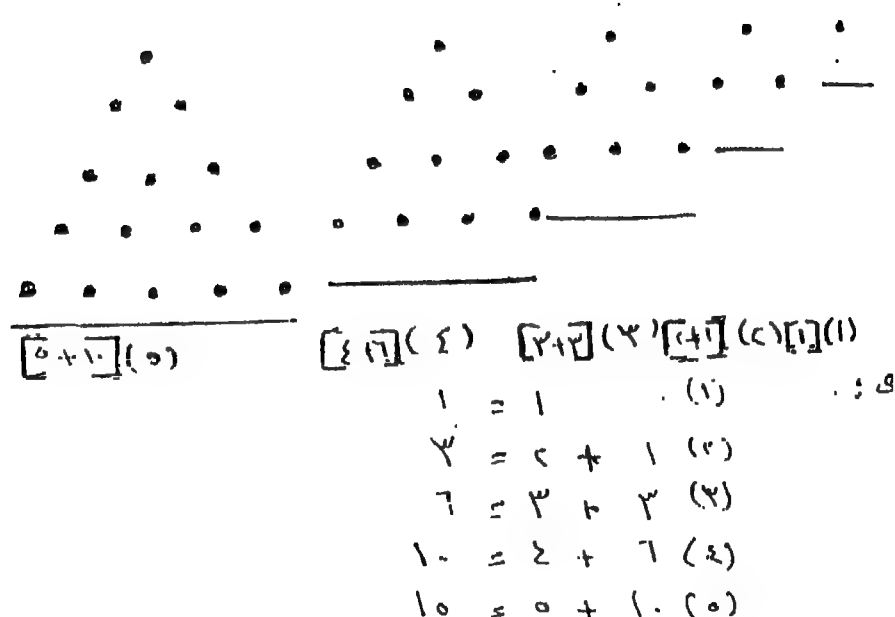
وقد نسب الفيثاغوريون إلى الأعداد صفات هندسية ، فقالوا كما يذكر أفلاطون وأرسطو أن العدد (١) يناظر النقطة ، والعدد (٢) يناظر الخط ، والعدد (٣) يناظر السطح والعدد (٤) يناظر الجسم ، فهناك إذن تناظر وانتقال بين الأعداد وبين الاشكال الهندسية . (١٢٢)

(١٢٠) نفس المرجع - ص ١١٢ -

(١٢١) د. أحمد سليم سعيديان - المرجع السابق ص ٦١-٦٢ .

(١٢٢) د. عبد الرحمن بدوي - بين النكر التوثائى - ص ١١١ .

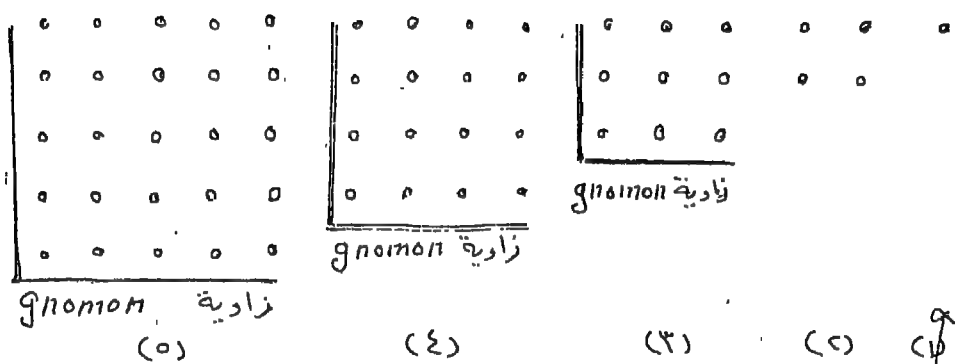
وقد قام الحساب منذ فيثاغورس على أساس استعمال النقاط المرسومة على الرمل أو الحصى التي يمكن تجميعها بسهولة في مجموعات مختلفة ، ثم استطاع بعد ذلك إجراء تجارب حسابية كثيرة بعدد من الحصى الذي يملأ مسطحاً معيناً ، فلورثبت الحصى بطريقة تكون مثلثات هكذا :



فإن عدد الحصى في المثلثات (١ أو ٣ أو ٦ أو ١٠ أو ١٥) هي الأعداد المثلثة .
 ولعل فيثاغورس رأى أن هذه الأعداد هي مجموع عدد واكثر من الأعداد الطبيعية التي تبدأ بالواحد .

وظل يجرب حتى أدرك كيف يشتق كل عدد من هذه الأعداد من العدد السابق عليه . وقد إستلقت العدد المثلث الرابع ، وهو مثلث فيه أربع حصى على كل جانب إهتمام فيثاغورس . وهذا العدد الذي يسمى تتراكطيس Tetractys وهو $((1+2+3+4))$

١٢٣) $4+3=7$. وهذا العدد جعلت له المدرسة الفيثاغورية خصائص عجيبة
 وكان الفيثاغوريون يحفلون به :
 وعلى هذا المتوال بحثت الأعداد المربعة وهي :



ثم كيف ينتقل الإنسان من عدد إلي ما يليه ؟ مثال ذلك كى ينتقل الإنسان من مربع ٢ إلى مربع ٤ ، يضيف من الحصى بمربع ٣ من جانبيين عن ركن واحد ، هذه الحصى ذات الجانبين ، والمسماة زاوية Gnomon (١٢٤) . ويكون عددها بالضرورة فردياً .

ومن ثم جاءت هذه القاعدة الواضحة :

«إذا أضيف عدد فردى إلى عدد مربع كان الحاصل عدداً آخر مربعاً» .

(١٢٣) martin Luther D'ooge Niconachos. New York - 1926 (Isis 9-120-123(1927)

(١٢٤) جودج سارتون - المرجع السابق - من ٤٢٢ - ٤٢٤

وقد وضع الفيثاغوريون جداول يجد فيها الحاسبون نتائج العمليات الحسابية دون جهد وتذكركنا بجدول اللوغاريتمات اليوم . (١٢٥)

والخلاصة . إن فكرة الفيثاغوريين الأولين عن الأعداد لم تنشأ من استعمال الأرقام ، بل إنحصرت فيما يمكن أن يؤدي إلى استعمال الحصى أو ما يشبهه .

وقد أدت هذه الطريقة البسيطة إلى كشف حقائق ثوات معانٍ تفوق التصور . والحساب الفيثاغورى ليس أساساً لعلم الحساب أو فن العد عندنا ؛ بل هو أساس النظرية الخاصة بالأعداد فى الوقت الحاضر .

وقد رأى الفيثاغوريون أن الأعداد ١٠ . ٩ . ٧ . ٤ . ٣ . ١ . ٠ تتمتاز بخواص عجيبة ، كما أقاموا الهندسة والموسيقى والفلك وفلسفتهم فى الطبيعة على أسس رياضية .

وسوف يتضح هذا فيما بعد من دراستنا لهذه العلوم .

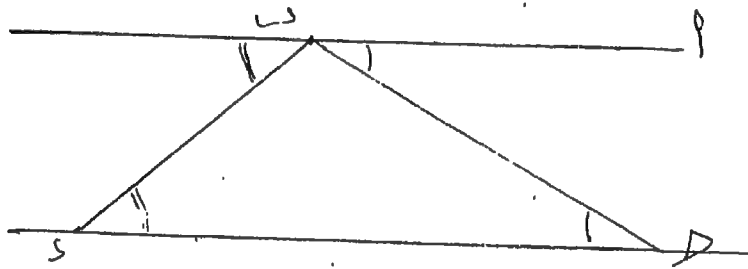
(١٢٥) د. محمد ثابت الفندى - فلسفة الرياضة - دار النهضة العربية للطباعة والنشر بيروت ١٩٦٩ - ص ١٠٥ - ١٢٦ .
وأيضا :

د. محمود فهمى زيدان - المنطق الرمضى - نشأته وتطوره .
دار النهضة العربية للطباعة والنشر - بيروت ١٩٧٣ ص ١٩ - ٢٠ .

ثانيا - الهندسة

توجد أعمال هندسية تنسب إلى المدرسة الفيثاغورية ، ويبدو من قدمها أنها قد تكون من عمل فيثاغورس نفسه ولعل خير مثل على ذلك ما يأتي :

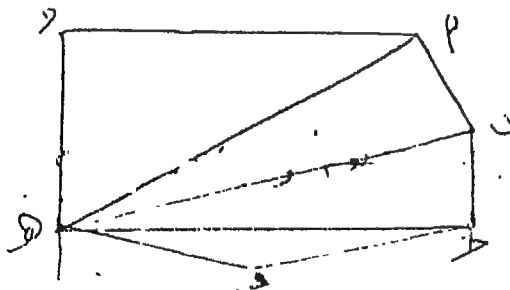
زوايا المثلث الداخلية = قائمتين . ويمكن إثبات هذه النظرية مباشرة إذا عرف أحدنا أن المتوازيين إذا قطعهما مستقيم كانت الزاويتان المتبادلتان متساويتين . فإذا كان المستقيم $أب$ موازيا للمستقيم $حـ$ ، فزوايا المثلث - $ب جـ$ - $حـ$ - الثلاثة تساوي القائمتين في المستقيم $أ ب$ ، كما هو مبين في الرسم التالي :



ولعل فيثاغورس قد طبق هذا البرهان على الاشكال المتعددة الأضلاع ففي

الشكل السداسي الآتي

$أ ب ج د و هـ$



إذا وصلنا $هـ أ$ و $هـ ب$ و $هـ ج$ كان مجموع الزوايا الداخلية للشكل السداسي مساويا لزوايا المثلثات الأربع الداخلية . أو ثمانى زوايا قائمة ، وبوجه عام إذا فرضنا شكلا متعدد الأضلاع ، عدد أضلاعه يساوى $س$ ، فإن مجموع زواياه

الداخلية يساوى (٢س-٤) زوايا قائمة . « وكان مجموع (من حيث أن كل زاوية منها تكمل الداخلية) يساوى ٢س - (٢س-٤) = ٤ زوايا قائمة ، وبذلك يكون مجموع الزوايا الخارجة مستقلا عن عدد الاضلاع ولعل خبرتهم بتبليط الأرض أو تخشيبها ، دلتهم على أن متساويات الاضلاع الوحيدة التى بها يمكن تغطيه مساحة ما دون أن تترك فراغاً ، هى المثلث المتساوى الاضلاع والمربع والمسدس .

والبرهان على ذلك يسير ، لأن كل زاوية من هذه المتساوية الاضلاع تساوى على التوالى ثلثى قائمة أو ثلاثة أثلاث أو أربعة أثلاث ، ويمكن ملء فراغ حول نقطة فى وسطح حد بما يساوى أربعة قوائم بستة مثلثات ، أو أربعة مربعات أو ثلاثة مسدسات . (١٢٦)

ونعلم أن أعظم كشف قام به فيثاغورس أو قام به أتباعه المعاصرون ، هو النظرية الخاصة بالمثلثات قائمة الزوايا . وهى أن مجموع المربعين القائمين على الضلعين المجاورين للزاوية القائمة يساوى المربع القائم على الضلع الثالث ، وهى $a^2 + b^2 = c^2$. وكان المصريون قبل ذلك يعلمون أن المثلث الذى يكون طول أضلاعه ٣ ، ٤ ، ٥ يكون فيه زاوية قائمة ، لكن يظهر أن اليونان هم أول من لاحظوا أن $3^2 + 4^2 = 5^2$. (١٢٧)

وقد كان فيثاغورس وتلاميذه المعاصرون على علم ببعض المجسمات المتساوية الاضلاع - لأن من اليسير جدا تصور المكعب أو الهرم Tetrahedron أو بناؤها وكذلك لم يكن المثلث Octahedron صعباً ، ولم يكن علمهم بالنجمة الخمسة دليلاً على استطاعتهم تركيب الخماسى المتساوى الاضلاع ، وعلى فرض أنهم لم يعرفوا

(١٢٦) جورج سارتون تاريخ العلم ج١ ص ٤٢٨ ص ٤٢٩
(١٢٧) برتراند رسل - تاريخ الفلسفة الغربية - الكتاب الأول - ص ٧١ .

تركيبه الهندسى فإنهم استطاعوا دائما تقسيم محيط الدائرة تجريبيا إلى خمسة أجزاء ، يضاف إلى ذلك أنهم إذا كانوا بعد الإهداء إلى تركيب الهرم المتساوى والمثلث المتساوى الاضلاع ، استمروا يلعبون بالمثلثات المتساوية الاضلاع ، ويضعون كل خمسة منها معاً (رأس واحد يعم جميع الخمسة) ، فلا بد أنهم توصلوا بذلك إلى تركيب واحد لزوايا الجسم ذى العشرين وجهاً icosahedron - وعلى فرض أنهم لم يكملوا الجسم ذا العشرين وجهاً ، فإنهم لابد أن يكونوا قد عرفوا أن قاعدة تلك الزاوية المجسمة عبارة عن خمس متساوى الاضلاع ، ولابد أنهم توصلوا وهم يلعبون بالمخمسات المنتظمة إلى تركيب الجسم ذى الإثنى عشر وجهاً dodecahedron . (١٢٨)

وحقيقة ليس من اليسير إثبات الأفكار والنظريات الهندسية التى نسبناها لفيثاغورس ، على الرغم من بساطتها ، دون إستعمال الحروف للدلالة على الخطوط الداخلة فى الأشكال . ولا يترتب على ذلك أن فيثاغورس إستعمل الحروف . ولعله مثلاً برهن على النظرية التى تسمى ، برسم خطوط على الرمل والإشارة إلى الخطوط والمساحات بأصابعه ولاتصبح الحروف (أو الرموز الأخرى) لازمة إلا حينما يكتب البرهان . (١٢٩)

(١٢٨) جورج سارتون - المرجع السابق - ص ٤٣٢ .

(١٢٩) نفس المرجع - ص ٤٣١ .

ثالثاً - الموسيقى

كان الإغريق في زمن فيثاغورس يعزفون على القيثارة Kitharis المركبة من سبعة أوتار ، ثم ضُم إليها وترٌ ثامناً فيما بعد ، وكانت جميع الأوتار متساوية في الطول وتحدث النغمة المطلوبة إما بتشد الوتر أو رخيه ، وذلك سماعاً بالإذن ، وكان يضبط أول وتر وآخر وتر ، بحيث يتطابقان ولكن أحدهما يحدث نغمة رفيعة والآخر يحدث النغمة نفسها ولكن غليظة . ويسمى الوتر الأول نيتي Nete ويسمى الوتر الآخر هيباتي Haypate ، ثم يكون الوتر المتوسط ويسمى ميس Mese ثم الوتر الذي يليه ويسمى پاراميس Paramese ، وأما الأوتار الثلاثة الباقية . فهي متحركة وتختلف عن أقرب وتر منها بما يعرف برينغ المقام . (١٢٠)

وكانت مشكلة تقديم تفسير رياضي للمسافات الثابتة للسلم الموسيقي تلاحق فيثاغورس أينما حل وقادته العناية الإلهية للمرور بحانوت خدادس سرعان ما وجد إنتباهه قد تعلق بالنغم الموسيقي الذي كان يصدر عندما تسقط المطارق على السندان . ووجد فيثاغورس أمامه فرصة لدراسة المشكلة في ظروف جديدة ، وسرعان ما كان في داخل الحانوت يلاحظ ثم خطرت له خاطرة ، وهي أنه قد تكون درجات الصوت المختلفة مناسبة مع قوى الرجال ، فماذا كان يحدث لو تبادل الرجال المطارق ؟ وسرعان ما وضح له أن فكرته كانت خاطئة ، فالنغم الذي يتغير ليس نتيجة لهذا التبادل أي تبادل المطارق بين الرجال . وقد فطن إلى أن التفسير الصحيح لابد أن يوجد في المطارق ذاتها لأففى الرجال . وكان الرجال يستعملون خمس مطارق ، فماذا لو وزن كل منها ؟ وكانت النتيجة التي توصل إليها هي أن النسبة بين أوزان أربعة من هذه المطارق هي ١٢ : ٩ : ٦ وكانت المطرقة الخامسة هي الوحيدة التي لم يكن لوزنها علاقة ذات مدلول مع الأخريات وهي التي كانت تفقد النغم والانسجام

ولهذا رمى بها جانبيا . حقا لقد كانت إرادة الله سبحانه وتعالى هي التي دفعت فيثاغورس إلى المورد أمام هذا الحداد ، وسرعان ما اندفع إلى منزله ليقيم تجاربه التي يمكن القول أنه قام بها هذه المرة في ظروف العمل . ولقد قام فيثاغورس بإجراء التجربة في وسط جديد هو الأوتار المتذبذبة . (١٣١) واكتشف ان الأوتار المنتظمة التي تتناسب أطوالها مع هذه النسب

$\frac{4}{3} = \frac{2}{1} : \frac{3}{2} : \frac{2}{1}$ أو $12 : 9 : 8$ تحدث أنغاماً مؤلفة (١٣٢) أي أنه اكتشف أن إختلاف النغمة تابع لإختلاف طول الوتر ، وذلك طبقاً لتناسب عددي . وأغلب الظن أنه كان يستعمل لتقصير الوتر الآلة المسماة مونوخوردون Monochordon ، ويمثله الأوتار الأربعة الثابتة بالنسبة العددية المقترنة بها ، فتصبح النتيجة كما يأتي : نيتي Nete پاراميس Paramese ميس Mese هيياتي Hypate والنسبة العددية بين هذه الأوتار الأربعة هي $6 : 8 : 9 : 12$ فالوتر الغليظ $2 : 3$ ونسبة الهيياتي إلى الميسي $3 : 4$ وهكذا بحسب طول الوتر الآخر .

فاذا نظرنا إلى هذه النغمات الأربع وهي الحدود Haroi (كما رأينا في حدود الأشكال العددية ، وجدنا أن الرقمين ٧ و ٩ لهما علاقة بالرقمين ٦ و ١٢ على أنهما المتوسطان . فالرقم ٩ وهو يمثل النغمة "ميس" ويزيد بما مقداره واحد عن الذي بعده ، ويقل عن الآخر بمقدار واحد ، فيكون هكذا $6 : 9 : 12$: يساوي $2 : 3 : 4$ وتسمى "ميس" بالوسط الرياضي أما العدد فيزيد وينقص عن الحدين بنفس الكسر $8 = 12 - 12 = 3 \div 6 + 6 = 3$ ويسمى « پاراميس » بالوسط الهارموني ، ويسمى الزمن بين الهيياتي والنيتي ، ودياباسون Diapason باليونانية ويعرف الآن بالأوكتاف octave في اللغات الحديثة أي الجواب .

(١٣١) جورج سارتون - المرجع السابق ص ٤٣٥ .

(١٣٢) بنيامين فارتن - العلم الاغريقي ح ١ ترجمة أحمد شكرى سالم

ومراجعة حسين كامل أبو الليف - مكتبة النهضة - القاهرة ١٩٥٨ ص ٦٠/٦١ -

وقد توصل فيثاغورس إلى أنه إذا شد وتر مثبتاً فوق قطعة من الخشب ووضع أصبعه في منتصف هذا الوتر الوحيد بالضبط ، وضرب ذلك الوتر ، فإن كل نصف فيه يتذبذب بضعف سرعة الوتر كله ، وبذلك تنتج نغمة تماثل في صوتها النغمة الأصلية المنبعثة عن الوتر الكامل ، ولكن على مستوى أعلى من حيث حدة الصوت.

ثم طبق هذه الطريقة على أوتار لها كثافة ودرجة توتر واحدة ، فوجد أن أطوال الأوتار هي التي تتحكم في النغمة ، ولكن الخواص الفيزيائية للأوتار (المسافة بين القرار والجواب) يمكن تغييرها عن طريق تقسيم الوتر إلى قسمين متساويين أيًا كان طوله أو سمكه . ولكن كيف نملا الفراغ الذي تكونه الأصوات العليا والدنيا في الأوتار ؟ لقد وجد فيثاغورس أنه إذا قسم الوتر عند نقطة تمثل نسبة ٤:٣ فإنه يحصل على مسافة الصوت الموسيقى الرابع ، وإذا كانت النسبة ٣:٢ حصل على الصوت الخامس . وكان ينظر إلى الصوت الثامن والرابع والخامس على أنها أصوات متوافقة ، في حين أن الثالث والسادس أصوات متنافرة أي غير متوافقة. (١٣٣)

تعقيب

يوجد خلط في رواية بوثيئيس Boethius فتجربة المطارق لم تكن لتعطي النتائج التي ذكرها فيثاغورس . ولو أنه قام بتجاريبه على الوتر المنتذب لوصل إلى نتائج لا بد أن تحيره . إن عدد الذبذبات في وتر مشدود لا يتوقف على الوزن الذي يشده . وإنما على الجذر التربيعي لهذا الوزن ، ويعودنا الدليل على أن فيثاغورس أو غيره من القدماء كان على علم بهذا ، وبالرغم من ذلك فإن لهذه التجارب مدلولاً حاسماً في تاريخ العلم . (١٣٤)

(١٣٣) جوليس بورتونى : الفيلسوف وفن الموسيقى - ترجمة د. فؤاد زكريا مراجعة د. حسين فوزى - الهيئة العامة للكتاب - القاهرة ١٩٧٤ - ص ٣١ .
(١٣٤) بنيامين فارتنر العلم الإغريقي - ص ١٦١ .

وعلى أية حال فإنه يصعب تصديق القصص التي تروى عن تجارب فيثاغورس الموسيقية ما عدا قصة واحدة منها .

فإذا لاحظنا أن اليونان والشعوب الأخرى في زمن فيثاغورس ألفوا استخدام الآلات الوترية إلى حد كبير ، فإن تجاربه في الأوتار تعد مقبولة تماماً^(١٣٥) ومن الطبيعي أن كل عازف بالقيثارة يعلم أنه يستطيع الحصول على اصوات مختلفة وعلى تراكيب لذيذة من الأصوات بشد الأوتار في مواضع معينة ، أو تغيير أطوال نذباتها ، ولعل فيثاغورس كرر مثل هذه التجارب بطريقة منهجية ، متحصناً بروح العالم أكثر من الهام الفنان الداخلي .^(١٣٦)

والخلاصة أن فيثاغورس قد اكتشف قرار السلم الموسيقى وجوابه ، ثم استنبط المسافة الواقعة بينهما عن طريق سلسلة فريدة من التجارب طبق فيها المعرفة التي كان قد جمعها في أسفاره ، على أفكار خصبة إبتدعها هو ذاته .^(١٣٧)

(١٣٥) ذكر هوميروس ألتين وتريتين الفورمينكس Phorminx والقيثارة Citharis (والآلة في هيئة القيثارة متأخرة) . أما الرباب Iyra وهي لفظة ثالثة ، فإنها متأخرة عن عصر هوميروس وأكبر الظن أن هذه الألفاظ الثلاثة كانت تمثل أساساً نوعاً واحداً من الآلات ، ويقال أن ترياندرس السبوسى « أبا الموسيقى اليونانية » (زهاء ٧٠٠-٦٠٠ ق.م) قد زاد في عدد الأوتار فجعلها سبعة ، أو أنه قدس الوتر السابع والنظام الموسيقى القائم على استعماله . مما يدل على إغراق تلك الآلات الوترية في القدم عند اليونان (دون أن نتعرض لبابل ومصر) و هو نسبة إختراعها للآلهة ، فالرباب لأبولون والقيثارة لهرمس ، وكانوا يستعملون غلاف السلحفاة الفارغة في البدء من زمانهم لشد الأوتار . أو لعلهم كانوا يكسونها بالجلد لتكون كالصندوق الذي يردد الصوت .

جورج سارتون - المرجع السابق ص ٤٤٦ .

(١٣٦) نفس المرجع السابق - ص ٤٢٥

(١٣٧) جوليوس بورتنوى - المرجع السابق ص ٢٠

ورأى أن التناسب في الموسيقى يرجع في أساسه إلى وجود « وسط » بين نغمتين مختلفتين أو بين صديدين ، واهتدى إلى هذا الوسط بطريقة رياضية . كما رأينا في النغمة الغليظة والرفيعة ، وهذه النغمة وجوابها إذا ضربتا على التعاقب أحدثتا إئتلافاً هو المسمى باليونانية هارمونيا Harmonia واللفظة تدل في أصلها على المؤتلف على التعاقب ، لا كما تدل الآن على النغم المختلط (الذي يضرب في آن واحد ويحدث نغماً مؤتلفاً) . (١٣٨)

لذلك كله أقر معظم الباحثين . بأن للمدرسة الفيثاغورية فضلاً عظيماً في تقدم الطريقة التجريبية في علم الصوت وفي الموسيقى على وجه التحديد . وهذا التقدم هو أحد الموجبات العادلة للحكم بمجد هذه المدرسة .

رابعاً - الفلك

إمتاز الفيثاغوريون في علم الفلك وأقاموه على أسس رياضية . فمضوا يصورون العالم كما بدا لهم غير حافلين بالواقع كما لو كانت مهمتهم هي تكوين العالم لا تمثله وتفسيره (فقالوا مثلاً إن العدد التامل هو العشرة لأنه مؤلف من الأعداد جميعها وحاصل على خصائصها جميعها ، فيلزم عن هذا أن الاجرام السماوية المتحركة عشرة) لأن العالم كامل وحاصل على خصائص الكمال) ، ولكن لما كان المعروف المنظور منها تسعة فقط فقد وضعوا أرضاً غير منظورة مقابلة لأرضنا إلى أسفل ليكملوا العدد (١٣٩) ، وذلك ذهبوا إلى أن مركز العالم يجب أن يكون مضيئاً بذاته . لأن الضوء خير من الظلمة ، ويجب أن يكون ساكناً لأن السكون خير من الحركة ، فليست الأرض ، مركز العالم وهي مظلمة وفيها

(١٣٨) د. أحمد فؤاد الامواني - فجر الفلسفة اليونانية - د. بل سقراط - ص ٥

Aristotle : Metaphysica . B.I ١١٩

(١٣٩)

and : De , Caelo. B.II, CH ١١

نقائض كثيرة ، ولكنه « نار مركزية » غير منظورة وحول هذه النار المركزية تدور
الاجرام السماوية العشرة وأعلاها سماء الثوابت تدور من الشرق إلى الغرب ومن
تحتها الكوزموس تدور فيه السيارات الخمس والشمس والقمر ثم الأورانوس وهو
السماء التي تحت القمر وهي تحيط بالأرض . ثم الأرض يليها جرم لانراء يواجه
الجزء الذي لانعيش عليه . وقد سمي « بالأنتيختون وهو مقابل للأرض ورأوا أن
المأهول من الأرض هو نصفها ~~الأكبر~~ . ولم يفتهم أن يعينوا لكل من النار المركزية
والأرض الأخرى دوراً في نظام العالم . فالتار المركزية تمد الشمس بحرارتها
فتعكس الشمس الحرارة على الأرض وعلى القمر والأرض الأخرى تفسر الكسوف
والخسوف بتوسطها بين النار المركزية وبين القمر والشمس . (١٤٠) ومهما يكن
من قيمة لاستدلالمهم ، فإن تنحيتهم الأرض عن مركز العالم كان ثورة على التصور
القديم . وثمة ثورة أخرى هي قولهم بكروية الأرض . ولم يبلغ إلينا سبب هذا القول ،
وقد يكون أن الدائرة خير الاشكال لكمال إنتظام جميع اجزائها بالنسبة للمركز ،
على ما هو معروف عنها .

ويدهي أن الخيال والعاطفة الدينية كانا يجدان غذاءً في التصورات التي
يوحيان بها . فالفيثاغوريون إذن إخترعوا النار المركزية ووضعوها في وسط العالم ،
ومجنوها واسموها أم الآلهة . وقلعة تزوس ، والهيكل . وموقد العالم والمصدر الأول
لكل حياة وكل حركة ، على أن المتأخرين منهم لم يترددوا في العدول عن النار
المركزية والأرض الأخرى وبعد أن بلغ الاسكندر الهند ، ولم تظهر هذه أو تلك .
وقام واحد منهم وهو أرسطرخوس من علماء القرن الثالث فاستبدل الشمس بالنار
المركزية . فتم له الرأي المعول عليه الآن ، ولكنه لم يصادف قبولا عند أهل زمانه ،
فبقى في بطون الكتب إلى أن قرأ عنه كوبر نيكوس في مؤلفات

شيخرون . (١٤١) كما قسر الفيثاغورى هيقيتاس الحركة اليومية لوران الأرض حول محورها ونحن مدينون لمعرفتنا لهذا الفرض للفقرة التى أوردها شيخرون واسترعت بعد قرون عديدة إنتباه كوبر نيكوس . (١٤٢)

ويقال أن الفكرة القائلة بأن الأرض كرة ترجع إلى فيثاغورس . (١٤٣) وقس
افتراض الفيثاغوريون أن المسافات بين الأجرام السماوية والنار المركزية تتفق مع مسافات العلامات فى السلم الموسيقى . فقد افترض الفيثاغوريون أن الأفلاك السماوية تتفصل بمسافات موسيقية وأن الكواكب تبعث منها أنغام متسقة .
ويذهب هيولييتوس (النصف الأول من القرن الثالث) إلى أن « فيثاغورس » زعم أن الكون يغنى ، وأنه مركب تركيباً متناسقاً وهو أول من رد حركات الأجسام السماوية السبعة إلى الوزن واللحن . ولكن القديس هيولييتوس شاهد متأخراً جداً - ولا يعول على روايته - لقد كانت تلك التصورات الرياضية موجودة بالقوة فى ذهن فيثاغورس ، وليس من المرجح أنه صاغها بالدقة التى يصيغها هيولييتوس ، بل إن هذه الصياغة قد تمت فى القرن الخامس أو الرابع قبل الميلاد ، فى زمن أفلاطون أو قبله . (١٤٤) وعن الماثور عن الفيثاغوريين قولهم بأن لحركات الأفلاك نغمات . (١٤٥) وحجتهم فى ذلك أن الجسم إذا تحرك بشئ من السرعة أحدث صوتاً هو صوت إهتزاز الهواء أو الأثير . فلا بد أن يكون لحركات الأفلاك فى الأثير العلوى أصوات وتفاوتات سرعة الأفلاك بتفاوتات مسافاتهما . كما تتفاوت فى القيثاره سرعة الإهتزازات بتفاوتات طول الأوتار .

-
- (١٤١) يوسف كرم - تاريخ الفلسفة اليونانية - ص ٢٥ .
وأيضاً د. أميرة حلمي مطر - الفلسفة عند اليونان ص ٨٢ .
(١٤٢) أميل برهبة - تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٩٩-١٠٠ .
(١٤٣) بنيامين فارنتن - العلم الإغريقى - ج ١ ص ٥٨ .
(١٤٤) جورج سارتون - تاريخ العلم - ج ١ ص ٤٣٦-٤٤٧ .
(١٤٥) Aristotle : De - Caelo CH . 9
وأيضاً - يوسف كرم - المرجع السابق - ص ٢٦ -

فلا بد أن يكون في السماء الحان كالحان القيثارة ، وإن كنا لا نشعر بها ،
فذلك لأننا نحسها باتصال ، فالصوت لا يشعر به إلا بالإضافة إلى السكون .

والخلاصة

لقد أراد فيثاغورس أن يفسر الظواهر ويبررها . فلا يمكن أن تكون الكواكب
أجراماً ضالة . بل لابد أن تكون ذات حركات مستديرة منتظمة تختص بها .
وينسب هذا الرأي إلى « ألكماين » كما ينسب لفيثاغورس . وهو رأى بصرف
النظر عن أول من نادى به - يمش خطوة عظيمة إلى الأمام في المذهب الفيثاغوري .
فإذا رُصدت النجوم من مكان شمالي خط الإستواء ، فإنها ترى متحركة كعقارب
الساعة وفي مثل إنتظامها أما الاجرام (أى الشمس والقمر وكواكبنا) فإنها
لا تسبح على غير هدى ، بل لها حركاتها التي تشبه عقارب الساعة الخاصة بها ،
ولو أن أحداً استطاع تحليل تلك الحركات المعقدة لردّها إلى حركات دائرية منتظمة
وقد نشأ كل علم الفلك اليونانى على أساس هذا الاعتقاد والتحكمى . ولقد اعتقد
الفيثاغوريون أن الاجرام السماوية هي شئ مقدس فرأوا أن الاجرام السماوية
كركات كاملة التكرور . فتحررت في دوائر كاملة الإستدارة . ولهذا الكلمة (كاملة)
هنا مدلول أخلاقي كما لها مدلولاً رياضياً ، ولم تثبت في الواقع صحة هذا القول
بأن الاجرام السماوية كرات كاملة التكرور ، وكذلك القول بأنها تتحرك في دوائر
كاملة الإستدارة ،

ومن ثم يتضح أن الفيثاغوريين قد لعبوا دوراً هاماً في تقدم الرياضيات
وطبقوها على الفلك ، وهذا يجعل منهم رواداً في هذا المجال

خامسا - الطب

لعل أقدم مركز طبي في اليونان يمكن أن يسمى مدرسة ، هو ذلك المركز الذي نما في كروتون . ولعل أصل تلك المدرسة أسبق من فيثاغورس ، ولكن الأغلب أنها إندمجت في المدرسة الفيثاغورية ، غير أن كتابات معلمها الأول الكمايون الكروتوني قد ضاعت . وتتسب بعض الآراء الطبية لفيثاغورس نفسه ، ولكن الأفضل أن يعد الكمايون المعلم الطبي للجماعة كلها . ويقال أن له رسالة تسمى في الطبيعة Peri physeos^(١٤٦) وقد فسر الكمايون الصحة بأنها هي توازن قوى البدن ، فإن تغلبت إحداها إنعدم الإتزان ، وحدثت حالة تسلط ومرض .^(١٤٧) إذ يرى الكمايون أن الحالة السوية للجسم الإنساني هي حالة إتزان أو إنتلاف بين العناصر المتضادة في الجسم . أما المرض فهو يرجع إلى تغلب أحد الأضداد أو الإختلال في هذا الإتزان . والعلاج يتلخص عنده في محاولة إعادة الحالة السوية .

وقد أخذ بهذه النظرية أيضا ، العلماء الفيثاغوريون الذين إهتموا بدراسة الطب وعلى رأسهم فيلولوس ، واستندت نظريتهم الطبية على ملاحظاتهم للجسم الإنساني وفسروا هذه الملاحظات على ضوء نظريتهم العامة في التناسب والإنتلاف . فافترضوا أن هناك نارا مركزية في الجسم الإنساني يخفف شدتها تنفس الهواء البارد ، ومن ثم فإن أى إختلال في عملية التبريد هذه ، يحدث إختلالاً في الدم والأمزجة ويسبب المرض .^(١٤٨)

(١٤٦) جوديج سارتون - تاريخ العلم ج ١ ص ٤٣٧

(١٤٧) نفس المرجع ج ٤٣٨ .

(١٤٨) د/ أميرة حلمي مطر - الفلسفة عند اليونان - ص ٨١ .

وقد بحث الكمايون فى أعضاء الحس وبخاصة البصر ، وإذا صدقنا خلكيدىوس . (النصف الأول من القرن الرابع) - كان الكمايون أول من حاول إجراء عملية جراحية فى العين . (١٤٩) - وزعم أن المخ مركز الاحساس ، وأن هناك طرقاً أو منافذ (Poroi) بين هذا المركز وأعضاء الحس ، وإذا قطعت تلك المنافذ أو تعطلت بجرح مثلاً ، انقطع الإتصال . (١٥٠)

وهذه النظريات الخصبة تعد بمثابة أول بذور لعلم النفس التجريبي ، وهى التى وسعها أنبأوقليس والذريون فى القرن التالى .

(١٤٩) انظر شرح خلكيدىوس لطيمارس الفصل ٢٤٤ ، فى كتاب

F.G.A. Mullach . Fragmenta Philosophorum Graecorum .

Paris 1967 . Vol . II . P , 233 .

(١٥٠) جورج سارتون - المرجع السابق - ص ٤٣٧ .

الفصل الرابع

آرائهم الفلسفية

تمهيد :

يُذكر إن فيثاغورس هو الذى وضع لنا لفظ «فلسفة» وكان يعنى به البحث عن طبيعة الأشياء، وقد ذكر شيشرون عام ٤٣ ق.م أن فيثاغورس قال «إن من الرجال قلة لا يستعبدونهم طلب المجد أو يستهويهم المال بل يستهدفون البحث فى طبيعة الأشياء وهؤلاء هم محبو الحكمة أو الفلاسفة لأن الحكمة لاتضاف لغير الآلهة (١٥١).

ونعلم أن الفيثاغوريين قد بحثوا فى فلسفة الطبيعة حين حاولوا وضع تفسير للكون ونشأته. كما بحثوا فى النفس من حيث طبيعتها وعلاقاتها بالبدن. كما أن لهم آرائهم الدينية والخلقية.

وسوف نعرض فيما يلى لما قدموه لنا من آراء حول هذه المباحث :

أولا : فلسفة الطبيعة.

عندما حاول الفيثاغوريون تفسير طبيعة الكون، رأوا أن التفسير المادى الذى قال به السابقون عليهم، يثير صعوبات من أهمها :

أولا : أنه لو إتصف مبدأ الكائنات الطبيعية بصفة من صفات أحد العناصر المحسوسة، فإنه لن يكون مبدأ سابقا عليها فى الوجود.

(١٥١) د. محمد على أبو ريان - الفلسفة ومباحثها - دار المعارف سنة ١٩٦٦ ص ١١.

ثانيا : لو فسرنا جميع الكائنات بمادة واحدة، فما الذى يميزها عن بعضها ويحدد لكل نوع صورته الخاصة به. (١٥٢)

ولقد وجد فيثاغورس وأتباعه حلاً لهذه الصعوبات فى ملاحظاتهم عن الصوت أو فى السمعيات.

فمن تلك الملاحظات أن المطرقة حين تدق السندات ، فإنها تحدث أصواتا مختلفة حسب ثقلها، ومنها أيضا أن إختلاف الأنغام الموسيقية الصادرة عن أوتار القيثارة لا ترجع إلى إختلاف المادة المصنوعة منها تلك الأوتار، ولكن يرجع إختلاف الأنغام إلى إختلاف طول الأوتار. ومن ثم تختلف الذبذبات التى تحدثها هذه الأوتار.

ومن جملة هذه الملاحظات، توصل الفيثاغوريون إلى فكرتهم الجديدة فى تفسير طبيعة الأشياء، فما دام العدد هو الحقيقة المعقولة المفسرة لظاهرة الصوت المحسوسة، فيمكن أيضا أن يكون هو الحقيقة المفسرة لجميع الأشياء سواء منها المحسوسة أو المتعقلة. وإنتهوا من كل ذلك إلى أن العلة الحقيقية المفسرة للموجودات ليست المادة ، ولكنها العدد الذى يمكن أن نعبر عنه بالشكل الهندسى أو كما كان يسمى باليونانية بالإيدوس (Eidos) أى الصورة المرئية. (١٥٣) وقد إختلف الفيثاغوريون فى بيان ماهية العدد : فبعضهم قال إن الأصل فى الأعداد هو الوحدة وعن هذه الوحدة تنشأ الثنائية، والوحدة عند أصحاب هذا الرأي تناظر الصورة، بينما الثنائية تناظر الهيولى أو المادة. ومن هنا فإن الأشياء كلها لم تنشأ إلا عن طريق هذه الثنائية. والأولى أى الوحدة مصدر الخير. بينما الثانية متصدر الشر، ولهذا نجد أن الخير والشر مرتبطان بكل الأشياء تمام الإرتباط.

(١٥٢) R. G. Colling Wood. The Idea of Nature Oxford, 1957. P. 150.

(١٥٣) د. أميرة حلمي مطر - الفلسفة عند اليونان - ص ٧٣ - ٧٥.

أما أصحاب الرأي الآخر فيقولون إن الأصل هو هذه الثنائية بين الوحدة وبين الثنائية أو الكثرة، وينشأ الكون بانفصال الواحد عن الآخر، وعلى هذا يتكون الكون عن طريق الصدور. فعن الوحدة الأولى، التي هي مزيج من الوحدة والكثرة، ينشأ الكون والأشياء ويرجع إلى الوحدة مرة ثانية. وهذا يشبه نظرية الصدور عند الأفلاطونيين المحدثين.

ولذا يلاحظ أن أصحاب هذا الرأي هم المتأخرون من الفيثاغوريين

ولا نستطيع أن نعد هذا القول معبرا عن مذهب الفيثاغوريين الأولين. كما أنه من ناحية أخرى يتناقض مع القول بفكرة الإنسجام والنظام الأول، وهي فكرة واضحة عن المدرسة الفيثاغورية الأولى فأصوب الأراء إذن : هو الرأي الأول القائل بأنه في الأصل كانت الوحدة. ثم كان من بعد ثنائية هي الهيلولى. لكن يلاحظ أن هذا القول ليس صحيحا كل الصحة، فلقد قال به متأخرون أيضا. ويلاحظ أيضا أن أرسطو لا يذكره عن الفيثاغوريين، ومعنى هذا أنه قول لم يأت إلا متأخرا، وكان نتيجة للتفرقة التي قال بها أرسطو بين الهيلولى وبين الصورة. (١٥٤).

ومما سبق يتضح أن الفيثاغوريين جميعا لم يتفقوا على رأى واحد في تفسيرهم للطبيعة بل انقسموا إلى قسمين، قسم يمثل فيثاغورس ومعاصروه والقسم الآخر يمثل رجال العهد الثاني للمدرسة الفيثاغورية.

ففيثاغورس يرى أن العالم خاضع لنواميس ثابتة، ويبدو من معرفتنا لهذه النواميس، أن الإنسجام والتناسق يسيطران على الأشياء جميعا. ولذلك قال عبارته الشهيرة «العالم عدد ونغم» وهذه العبارة هي محاولة لتفسير الكون وتعنى أن العالم مركب بنسب عددية ثابتة مثله مثل الموسيقى. وذهب هيپوليتوس (Hippolytos) إلى

(١٥٤) د. عبد الرحمن بدوي - ربيع الفكر اليوناني - ص ١٠٩ و ١١٠

أن فيثاغورس زعم أن الكون يغنى وأنه مركب تركيباً متناسقاً. وهو أول من رد حركات الأجسام السماوية السبعة إلى الوزن والحن. (١٥٥).

ويقول أرسطو أن الأعداد كانت في نظر الفيثاغوريين هي العناصر المكونة للكائنات ومادتها. (١٥٦).

صحيح أن القول الرئيسى الذى قالت به هذه المدرسة هو أن كل شيء من العدد، بيد أن هذا القول الذى عرفت به الفيثاغورية قد صيغ صيغتين مختلفتين إتخذ المؤرخون منهما وسيلة لفهم هذا القول على نحوين مختلفين، فالصيغة الأولى هي أن كل شيء أعداد بمعنى أن الأشياء نفسها في جوهرها أعداد، أو بعبارة أخرى أن الأعداد هي التي تكون جوهر الأشياء. والصيغة الثانية وهي تذكر أن الأشياء تحاكي الأعداد، ومعنى هذا أن الأشياء قد صيغت على نموذج أعلى من العدد وهذا القول في هاتين الصيغتين قد ذكره أرسطو. (١٥٧) فهو يقول:

إن الأشياء جوهرها العدد عند الفيثاغوريين. وذلك في كتابه «مابعد الطبيعة» ويقول تارة أخرى في كتابه «السما» إن الفيثاغوريين يقولون إن الأشياء تحاكي العدد، وأن العدد نموذج للأشياء.

وقبل أن نحدد المعنى الذى يجب أن نفهم به هاتين الصيغتين، يجدر بنا أن نقول إن أرسطو يفرق بين العدد عند أفلاطون والعدد عند الفيثاغوريين، فيقول إن الفيثاغوريين لا يجعلون الأعداد مفارقة للأشياء التي هي نموذج لها، كما فعل أفلاطون حينما جعل الصور أو المثل مفارقة للأشياء التي تشاركها في الوجود،

(١٥٥) جورج سارتون - تاريخ العلم - ج ١ ص ٤٣٧.

(١٥٦) البير ريقو - الفلسفة عند اليونان ص ٦٦٦٥.

(١٥٧) Aristotle : Metaphysica B. I CH _ 5 .

وإنما هم يجعلون الأعداد متصلة وغير منفصلة عن الأشياء. وهذا يبين لنا الطريق الصحيح الذى يجب علينا أن نسلكه من أجل بيان ماهية الأعداد من حيث صلتها بالأشياء.

وفى الواقع إن هاتين الصيغتين اللتين ذكرناهما من قبل، يعبران عن قول واحد، هو أن جوهر الأشياء العدد، إذ أن أرسطو حينما يجعل الأعداد عند الفيثاغوريين غير مفارقة للأشياء، إنما يجعل هذه الأعداد والأشياء شيئاً واحداً، ومعنى هذا أن الأشياء مكوناتها وجوهرها أعداد، كما أن القول بأن نماذج الأشياء هى الأعداد، يرجع أيضاً إلى القول بأن الأعداد جواهر الأشياء، لأن الأعداد نفسها توجد مع الأشياء ولا تتفرق عنها افتراق الصور الأفلاطونية عن الأشياء المشاركة لها فى الوجود.

ومن هنا لا نستطيع أن نقول أن معنى الصيغتين واحد، ونحن نلاحظ من ناحية أخرى أن أرسطو يورد الصيغتين فى موضع واحد ولو أنه رأى أن هناك فرقاً بين معنى الصيغتين لذكر هذا الفرق أو لما ذكر الصيغتين فى موضع واحد.

والنتيجة التى نستخلصها من هذا هى أن قول الفيثاغوريين المشهود يجب أن يفهم على أساس أن الأشياء يكون جوهرها العدد. ومع هذا لابد أن نتساءل : كيف تكون الأعداد جوهر الأشياء؟

إختلف المؤرخون القدماء الذين ذكروا مذاهب الفيثاغوريين إختلافاً شديداً، فبعضهم يقول إن الأعداد تكون جوهر الأشياء بوصفها الصورة، والبعض الآخر يقول إن الأعداد تكون جوهر الأشياء بوصفها صورة وهيولى معاً. ولكن المؤرخين الأحدث، قالوا إن الأعداد كالصورة بالنسبة إلى الأشياء. وعلى أية حال فقد نظر الفيثاغوريون إلى الأعداد بوصفها العلاقات أو النسب الموجودة بين الأشياء كما قالوا أيضاً بشيء يقبل هذه النسب هو المادة أو الهيولى، والذى دعا الفيثاغوريين

إلى القول بأن العدد هو أصل الأشياء هو ما رأوه من نظام وانسجام بين الأشياء.

أما عن الدافع الذى دفع الفيثاغوريين إلى أن يقولوا هذا القول، فنذكر أن السبب الأصلي الذى دفعهم هو - كما يحدثنا أرسطو وفيلولاوس ما رأوه من انسجام بين الأشياء، وعلى الأخص بين حركات الكواكب فنقلوا هذا الانسجام الموجود فى الكواكب إلى الأشياء.

ولما كان الانسجام فى الكون كله يقوم على العدد. كان من الطبيعى إذن أن يقال إن جوهر الأشياء هو العدد. (١٥٨).

ولكن كيف فسر الفيثاغوريون إشتقاق العالم الطبيعى من هذه الأعداد؟ يمكن الرجوع هنا إلى نص أورده ديوجين اللاثرى ونسبه للأسكندر بوليستور (Polyhistor) الذى كتب عن الفيثاغوريين وقال من الوحدة الكاملة ومن الثنائية اللانهائية صدرت الأعداد، ومن الأعداد النقاط ومن النقاط الخطوط ومن الخطوط المسطحات ومن المسطحات المجسمات ومن المجسمات الأجسام المحسوسة وعناصرها أربعة هى النار والماء والأرض والهواء. ومن حركتها تكون العالم الحى الكروى الذى تكون الأرض ذات الشكل الكروى فى مركزه» ويقولون أيضا إن الشمس والقمر والكواكب الأخرى هى آلهة لما فيها من حرارة تبعثها فتكون علة للحياة، وأن القمر يستمد نوره من الشمس وأن البشر يقتربون من الآلهة لأنهم يشاركون فى الحرارة ومن أجل هذا تتولى الآلهة رعايتنا. وكذلك فإن للعالم كله قدر يسيرة»

يتضح من هذا النص أن مبدأ الأعداد كما قال أرسطو هو الوحدة الكاملة المحدودة والثنائية اللانهائية، فمن هذين المبدأين تتكون سلسلة الأعداد. ثم فسروا

(١٥٨) د. عبد الرحمن بدوى - المرجع السابق - ص ١٠٦ و ١٠٧ و ١٠٨.

الأشكال الهندسية والنسب الرياضية بهذه الأعداد، وبذلك التفسير أيضا
إستطاعوا أن يفسروا الأجسام المحسوسة فى الطبيعة.

ومن ثم يتضح أن العدد بهذا الوصف يعد بمثابة علة تفسر حقيقة الأشياء
وتحدها كما تحد النقاط الشكل الهندسى. وقد ظلت هذه الفكرة أساسا لنظريتهم
فى (العدد - الذرة) عند الجيل الثانى من الفيثاغوريين. وهم الذين تداركوا نقد الإيلية
لفكرة صدور العالم عن الواحد عند الأوائل، وتكوين الواحد من زوج من الأضداد،
لذلك قالوا بما قال به معاصروهم اللاحقون على الفلسفة الإيلية بوجود كثرة أصلية
تتمثل فى نقاط أو ذرات لامحدودة العدد وغير منقسمة، تتحرك بإمتداد هندسى
لانهاى يمكن أن ينقسم وفقاً لرأى الإيليين إلى مالا نهاية. واعتبرت النقاط والخطوط
والسطوح حدوداً مكونة من عدد من النقاط التى لاتنقسم والتى يمكن بواسطتها
تعيين كل الموجودات ، لأن أى موجود سواء كان محسوساً فزيقياً أو شكلاً
هندسياً يمكن تعريفه بواسطة عدد النقاط المطلوبة لتحديده.

أما الإمتداد اللامحدود فهو مقابل المادة التى تنقسم إلى مالا نهاية. وبهذا
التفسير حافظت الفيثاغورية المتأخرة على أسس نظريتها المبكرة فى ثنائية مبادئ
الوجود (١٥٩).

ونعلم أن الفيثاغوريين المبكرين قد قالوا أن طبيعة الوجود ثنائية ووافقهم
المتأخرون وقالوا : ففى الوجود المحدود واللامحدود وكل ماينشأ عن هذين
المتعارضين من صفات يظهر ، بأن فى الوجود تعارضاً ورفعوا أنواع هذا
التعارض إلى عدد ممتاز فى نظرهم هو العدد ١٠ ، فقالوا إن أنواع التعارض فى
الوجود عشرة هى :

أولاً : محدود ولا محدود	ثالثاً : الوحدة والتعدد
ثانياً : فردى وزوجى	رابعاً : المستقيم والمنحنى

(١٥٩) د. أميرة حلمي مطر - المرجع السابق - ص ٧٨ و ٧٩.

خامسا : المذكر والمؤنث	ثامنا : الخير والشر
سادسا : النور والظلمة	تاسعا : الساكن والمتحرك.
سابعا : المربع والمستطيل	عاشرا : اليمين واليسار.

وهذه اللوحة ليست قديمة وإنما قال بها الفيثاغوريون الذين كانوا في العهد الثاني من عهود المدرسة الفيثاغورية. ونقصد به عهد فيلولادس - فعنده نجد هذه اللوحة كاملة، أما عن المدرسة القديمة فلا نجد إلا إشارات عابرة لبعض أنواع التناقض.(١٦٠).

وقد قال فيلولادس بأن العناصر المؤلفة للوجود لا بد قطعاً أن تكون مناظرة للأشكال المنتظمة : وأول الأشكال المنتظمة : المكعب وهو يقابل التراب ثم الشكل الهرمي ويقابل النار . والمثلث المنتظم ويقابل الهواء. ونحو العشرين وجهاً المنتظم يقابل الماء، أما العنصر الخامس فيحوى جميع هذه العناصر الأربعة وهو أكمل الأشكال المنتظمة، وهو ذو الإثنى عشر وجهاً المنتظم.

وقد قال أفلاطون في «طيمائوس» بمثل هذه النظرية وذلك حين قال بأن الذرات المكونة للعناصر لها أشكال مختلفة توافق ما ذكرناه آنفاً (١٦١)

تعقيب

أراد فيثاغورس أن يجعل علم الحساب هو الدراسة الرئيسية في علم الطبيعة، فقد رأى أن الأشياء جميعها أعداد.

(١٦٠) د. عبد الرحمن بدوي - المرجع السابق - ص ١٠٩.
(١٦١) نفس المرجع ص ١١٢ - ١١٣.

ونعلم أن الفيثاغوريين لم يفسروا الحركة والكون والفساد. وهى أمور بادية فى العالم المحسوس، ولم يبينوا علة ثقل التراب والماء وخفة النار وسائر الخصائص فى الأجسام المحسوسة. ولكنهم ركبوا الأجسام الطبيعية من الأعداد، أى أنهم ركبوا أشياء حاصلة على الثقل والخفة من أشياء ليس لها ثقل ولاخفة.

وهذا هو السبب فى أنهم لم يضيفوا فى العلم الطبيعى رأيا جديداً بل نقلوا عن أنكسيمندريس وبالأخص عن أنكسيمانيس فتصوروا العالم كائنًا حسيًا - حيواناً كبيراً يستوعب بالتنفس خلاء لامتناهيا، وهو عبارة عن هواء غاية فى اللطافة ضرورى للفصل بين الأشياء، ومنعها من أن تتصل فتكون شيئا واحداً.

وقد طبق الفيثاغوريون النسب الرياضية على تخطيطهم للكون و العالم والسماء. فلم يسلموا بوجود عوالم لامتناهية كما قال الملطيون بل قال أحدهم وهو بترون Petron أن بالوجود ١٨٣ عالما مرتبا على هيئة مثلث، وجعلوا الأشياء تحدث بالتكاثر والتخلخل ، لابتحول بعضها إلى بعض لأن الأعداد نظام ثابت متجانس، وقالوا بالدور وعودة الأشياء هى بأنفسها فى أجال طويلة (السنة الكبرى) إلى غير نهاية. ويرى فى هذا الصدد ، أن أوديموس تلميذ أرسطو قال مخاطبا تلاميذه) إذا صدقنا الفيثاغوريين فسيجيء يوم نجتمع ثانية فى هذا المكان. فتجلسوا كما أنتم لتستمعوا إلى، وأتحدث أنا إليكم كما أفعل الآن (١٦٢).

Aristotle , Metaphysica BI, Ch, 8, and Physica BIV, Ch, 6. (١٦٢)

وأىضا يوسف كرم - تاريخ الفلسفة اليونانية - ص - ٢٢ و ٢٢.

ثانيا : النفس

أ - تمهيد

كانت تعاليم فيثاغورس تستند إلى إثبات أن النفس ذات جوهر إلهي، وأنها خالدة، وإن طبيعة الإنسان ثنائية، أي أنه مؤلف من نفس وبدن. ففي حين أننا نجد البدن فانياً، نجد النفس الموجودة قبل حلولها في البدن خالدة. والنفس قد سجت في البدن وتعيش فيه وكأنها في قبر، لأنها تتلقى عقاباً على ذنب اقترفته، وهي تظل خاضعة لضرورة الحلول في بدن آخر حينما تنفصل عن بدنها في اللحظة التي ندعوها موتاً، فالفضاء ممليء بالأنفس التي تنتظر حلولها في الأبدان من جديد. (١٦٣).

ويرى فيثاغورس أنه لايجوز لأحد أن يلتمس الفرار بالانتحار، لأننا ملك لله، هو راعينا. ومالم تشأ لنا إرادته الفرار، فلا يحق لنا تهينته لأنفسنا بأنفسنا.

ويرى أن أعلى درجات تطهير النفس، هو العلم الذي لايجعل الهوى أساساً له، وأن من يستطيع تكريس نفسه لذلك فهو الفيلسوف الحق الذي فك الأغلال التي تربطه بعجلة الميلاد. (١٦٤).

ب - تعريفها وعلاقتها بالبدن.

وصلت إلينا أقوال متضاربة تنسب للفيثاغوريين عن رأيهم في النفس. فتجد عند أفلاطون رأياً لبعضهم يقول : أن النفس تنزع من النعم، ومعنى ذلك أن الحي مركب من كميات متضادة (الحار والبارد ، واليابس والرطب) والنعم هو توافق

(١٦٣) شارل فونر - الفلسفة اليونانية - ترجمة تيسير شيخ الأرض - ص ٣٦.

(١٦٤) برتراند رسل - تاريخ الفلسفة الغربية ج ١ - ص ٦٧ - ٦٨.

الأضداد وتناسبها، بحيث تنوم الحياة مادام النغم وتنعدم بانعدامه. (١٦٥)

وهذه من غير شك نظرية أطباء الفيثاغوريين أو بعضهم وهي صادرة عن فكرتهم العامة (العالم عدد ونعم) ، ومخالفة لأمورا جوهرية في مذهبهم، فإن النغم نتيجة توافق الأضداد، فإذا كانت النفس نغما، لزم من جهة أن ليس لها وجوداً ذاتياً - والفيثاغورية تؤمن بالخلود - ولزم من جهة أخرى أن ليس لها وجوداً سابقاً على عناصر البدن - والفيثاغورية تؤمن بالتناسخ. (١٦٦).

ويذكر أرسو هذه النظرية ولايعزوها للفيثاغوريين. (١٦٧) ويضيف إليها صراحة قولين :

القول الأول : أن النفس هي هذه الذرات المتطايرة في الهواء والتي تدق عن إدارك الحواس ولا ترى إلا في شعاع الشمس. وتحرك دائما حتى عند سكون الهواء.

فكان أصحاب هذا الرأي أرادوا أن يفسروا الحركة الذاتية في الحيوان فاعتقدوا أن هذه الذرات المتحركة دائما تدخل في جسمه وتحركه. ولعلمهم ظنوا أن هذا التصور يفسر أيضا كون المولود يجد ساعة ميلاده نفسا تحل فيه ، وهم على كل حال يتابعون معاصريهم فيتصورون النفس مادية وإن جعلوها مادة لطيفة جداً.

والقول الآخر : يذهب إلى أن النفس هي المبدأ الذي تتحرك به هذه الذرات. (١٦٨) وهو قول يخيل إلينا أنه رأيهم الحق، وهو أرقى من القولين السابقين، بحيث تكون النفس عندهم مبدأ أو علة توافق الأضداد في البدن وعلة حركته جميعا. (١٦٩).

Plato : Phaido, 85 e and 86d.

Ibid, 92 A, B, C.

Aristotle : DE Anima, BI, CH. 4.

Ibid: BI, Ch2.

(١٦٥)

(١٦٦)

(١٦٧)

(١٦٨)

(١٦٩) يوسف كرم - تاريخ الفلسفة اليونانية ص - ٢٢ .

وقد ناقش أرسطو قولهم بأن النفس إنتلاف، فذهب إلى أن الإنتلاف تتناسب ما، أو تركيب بين الأشياء الممتزجة، ولا يمكن أن تكون النفس شيئا من ذلك، وأيضا فإن التحريك لا يأتي من الإنتلاف بل من النفس، وقد ناقش أيضا قولهم بأن النفس عدد ، فقال كيف تتصور وحدة تتحرك؟ وبأي شيء تتحرك هذه الوحدة؟ وكيف يكون ذلك مادامت بغير أجزاء، وبغير تباين ؟ - وأيضا مادام أنصار هذا المذهب يقولون إن الخط المتحرك يولد السطح والنقطة تولد الخط، فإن حركات وحدات النفس هي أيضا خطوط لأن النقطة وحدة تشغل موضعا، ويجب أن يكون عدد النفس عندئذ في حرية ما، ويشغل موضعا - أيضا فإذا طرحنا من عدد عدداً، أو وحدة، فالباقى عدد آخر. والنباتات والحيوانات، على العكس، تستمر في الحياة إذا انقسمت، ويظهر فيها عين النفس. (١٧٠) ومن ثم يتضح أن النفس واحدة كما قال أرسطو.

وفي مقابل نظرية فيثاغورس عن النفس. توجد نظرية قال بها أحد أطباء الفيثاغوريين وهو «الكميون» جاءت نتيجة لتفسيراته الطبية للصحة والمرض. وهي نظرية تختلف في طابعها العلمي التجريبي عن نظرية فيثاغورس القديمة التي كانت ترى في نظرية النفس حقيقة الهية مستقلة عن الجسد كل الاستقلال. وتعد وجودها فيه بمثابة سجن تحاول الخلاص منه. (١٧١).

ويذكر أفلاطون هذه النظرية وينسبها إلى سميثاس الطبيب تلميذ فيلولاوس ومؤدى هذه النظرية أن النفس أشبه بنعم القيثارة، فيه من الحرارة والبرودة ما في أوتار القيثارة من غليظ ورفيع الأصوات ومن توازن هذه الأضداد يحدث النغم، فإن

Aristotle: Op. Cit B. I _ Ch, 4 4 - 9 AI, 10

(١٧٠)

(١٧١) د، أميرة حلمي مطر الفلسفة عند اليونان ص ٨١ - ٨٢.

إختل التوازن بينها تلاشى النغم وأصاب النفس الموت حتى قيل أن يبلى الجسم
(١٧٢).

وقد قال الكمايون أيضا أن الأنفس تشبه الأجرام السماوية وتتحرك حركة أزلية
في دوائر، فهناك تعادل بين الدوران والخلود، ومن ناحية أخرى، يفنى الناس لعدم
استطاعتهم الرجوع إلى أصل وجودهم. (١٧٣). لأن دورة الحياة ليست دائرة بل
خطا منحنيًا غير مغلق، ويمكن أن نفسر قوله بأن الحياة عملية تجرى إلى الفناء -
أما النجوم والأنفس فلا تسير إلى الفناء بل دورانها أزلياً. (١٧٤).

ج - التطهير :

قدم الفيثاغوريون مجموعة قواعد لتطهير النفس، وأخرى لتطهير البدن. وهذا
الموضوع يرتبط بعقيدة التناسخ.

ونعلم أن الرغبة في التطهير والخلاص مفطورة في أفاضل الناس. (١٧٥)
وأمتدت جذورها قبل فيثاغورس إلى الأسرار الأورفية وغيرها من الطقوس الدينية،
لكن فيثاغورس هو في الأرجح أول من جمع بين التطهير والخلاص، وحاول أن
يدمجها في الرغبة في المعرفة وبخاصة المعرفة بالرياضة والتناسب والموسيقى.

Plat Phed 8 G-D.

Aristotle. Problemata, 9 16 A 33,

Tus Anthopus Phcsisa Alcamaion

dia tuto apollysthai oti u dynantai

Ten archen to telei prosapsai

(١٧٢)

173.

وأيضاً جورج سارتون ج ١. ص ٤٤٧

(١٧٤) جورج سارتون - تاريخ العلم - ج ١ ص ٤٣٧ - ٤٣٨.

(١٧٥) جميع الألفاظ الدالة عليهما ، فالخلاص يقابله Soteria, Lysis, appalage والتطهير

يقابله Catharsis, Catharmos Lysis

جورج سارتون - تاريخ العلم . ج ١ ص ٤٤٧.

ويرى أعظم الموسيقيين في الزمن القديم وهو أرسطكسينوس التادنتي (النصف الأول من القرن الرابع ق-م) أن الفيثاغوريين استخدموا الموسيقى في تطهير الأنفس، كما نستخدم الأعشاب في تطهير الأبدان، وهذه الإشارة تطبق على فيثاغورس نفسه أو على أوائل تلاميذه (وأكثرهم اتصافاً بالعلم)، بل ذهب فيثاغورس إلى أبعد من ذلك حين أعلن أن طلب المعرفة الخالصة أعظم تطهير، وأن أسمى ضرب من ضروب الحياة هو الحياة النظرية أو التأملية. وهذه الآراء هي البذور التي نبتت فيها آراء أخرى أكمل منها في كتاب فيدون وفي كتاب الأخلاق النيقوماخية، وهي كذلك بنور العلم الخالص. (١٧٦).

ولكن كيف يتم التطهير عند الفيثاغوريين ؟ أو بمعنى آخر كيف تتخلص النفس من دائرة الولادات المتعددة وتصل إلى مقام الحكمة والعلم ؟ يرى الفيثاغوريون أن الحياة مرحلة صعبة ويتعين على كل من يريد أن يجتازها بنجاح أن يتلقى تدريباً منقطعاً وأن يطيل فترات الصمت وأن يستبطن نفسه يومياً، ليختبر جوانبها وأحوالها.

ويقول أفلاطون في فيدون «إن فيثاغورس وأتباعه يرون أن المجهود العقلي هو أسمى صور التطهر، وهو أضمن الطرق لتحرير النفس في حياتها هذه قبل الموت البدني، وكان الفيثاغوريون يستخدمون الموسيقى والرياضة لشد أزر النفس وقمع نزوات البدن ومقاومة المؤثرات الخارجية حتى تسيطر القوة الروحية على الفرد، وتتغلب على أي علاقة تربطها بالحس والمحسوس. (١٧٧).

(١٧٦) جورج سارتون : تاريخ العلم ج ١ ص ٤٤١.

Plato, Phaedo , 66 B, (١٧٧)

وأيضاً د. محمد جلوب فرحان - النفس الإنسانية ص ٧٦.

٤ - التناسخ :

تصور الفيثاغوريون أن النفس يمكن أن تفارق البدن، إما مفارقة مؤقتة أو دائمة، وأنها يمكن أن تعيش في بدن شخص آخر أو حيوان . (١٧٨) ونعلم أن الفيثاغوريين كانوا على صلة وثيقة بالنحلة الأورفية وأخنو عنها الإيمان بتناسخ الأرواح بما في ذلك تناسخ أرواح الناس إلى الحيوانات (١٧٩). ونعلم أيضا أن الأورفيين هم الذين جلبوا فكرة التناسخ من الشرق كما تذكر المصادر التي تؤرخ لنشأة الأورفية وانتشارها في العالم اليوناني ولم تكن عقيدة التناسخ عند الفيثاغوريين مجرد مذهب نظري فحسب بل كانت تتطلب إتباع أسلوب خاص في الحياة.^٩

وإذا كان الفيثاغوريون يتفقون مع الأورفيين في الغاية التي يستهدفونها من التناسخ - وهي تحرير النفس من عجلة الميلاد أى من دائرة الولادات المتعددة وخلصها إلى المقام الأعلى حيث السعادة التامة، وذلك بعد سلوك طريق التطهر من الحس وسائر العلائق الأرضية إلا أننا نلاحظ مع هذا أن الطقوس والشعائر التي كان يلتزم بها الفيثاغوريون في هذا المجال تختلف عن مثيلاتها عند الأورفيين من حيث أنها تتخذ طابعا عقليا أخلاقيا عند الفيثاغوريين (١٨٠) وقد قال «ديكاريخوس» إن فيثاغورس علم (أولا أن الروح خالدة، وأنها تتحول إلى ضروب أخرى من الكائنات الحية ثم علم أن كل ما يظهر في الوجود يعود فيولد في دورة معلومة، فلا شيء جديد كل الجدة، وأن كل ما يولد وفيه ديبب الحياة ينبغى أن ننظر

(١٧٨) جورج سارتون. المرجع السابق - ١ ض. ٤٢.

(١٧٩) ولتر ستيس تاريخ الفلسفة اليونانية.

T. St o Ce : A critical history of Greek philosophy Macmillan and Co. W. Limited London 1971 P. 37.

(١٨٠) د. محمد علي أبو ريان تاريخ الفكر الفلسفي ج ١ ص ٧٥.

إليه جميعا نظرتا إلى أبناء الأسرة الواحدة.

ويمكن إجمال رأى الفيثاغوريين فى مسألة النفس بعد الموت فى النقاط الآتية :
أولا تهبط النفس بعد الموت إلى الحجيم وذلك لتتطهر بالعذاب.
ثانيا : تعود النفس إلى الأرض وتتقمص جسما بشريا أو حيوانيا أو نباتا.
ثالثا : تظل النفس مترددة بين الأرض والحجيم حتى يتم تطهيرها مثلما قاله
الأورفية (١٨٢)

ولأكمال الصورة المعبرة عن أراء الفيثاغورية عن مصير النفس نورد الأراء التى
أدلى بها فيثاغورس نفسه. أو تلك الأراء التى تكشف عن التعليمات التى وصفتها
الفيثاغورية لأتباعها.

أولا : يروى عن فيثاغورس أنه كان يدعى أنه قد تجسد للمرة الخامسة وأنه
قد ذكر حيواته السابقة.

ثانيا : تعلم الفيثاغورية أتباعها بعدم جواز مخالفة النظام الذى وضعتة الآلهة
بالانتحار أو بإهلاك الحيوان فيما عدا التضحية (١٨٣)

ولقد تهكم أكسينوفان من فيثاغورس لاعتقاده بالتناسخ فقال أن فيثاغورس (مر)
ذات يوم برجل يضرب كلبا فأخذته الشفقة فصاح وهو ينتحب أمسك عن ضربته :
يا هذا أنها نفس صديق لى لقد عرفت من صوته (١٨٤).

(١٨١) C nford E. M. From religion to philosophy Harper tar chbooks - New
yourk . 1957. P. 201.

وأیضا، برتراندرسل - تاريخ الفلسفة الغربية - الكتاب الأول ترجمة د. زكى نجيب محمود ص ١٧

(١٨٢) د. محمد جلوب فرحان النفس الإنسانية ص ٧٦.

وأيضا يوسف كرم تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٣.

(١٨٣) يوسف كرم مرجع السابق : ص ٢٣.

(١٨٤) نفس المرجع : ص ٢٤.

خلاصة القول لقد رأى الفيثاغوريون أن النفس خالدة أي أنها لا تموت بموت البدن ،
ولها ملكة الانتقال من جسم إلى جسم آخر أقل أو أكثر كما لا من الجسم الأول

ويبدو أن هذه التجسيدات الجديدة خاضعة لدرجة الكمال التي وصلت إليه
النفس ، ويفضل بين المرات المتتالية التي تتجسد فيها من جديد نفس من النفوس .
فترات طويلة ، تخضع أثنائها النفس لإختبارات الغرض منها تطهيرها . وقد صور
« بوليتيوت Polygnote في القرن السادس ق.م في الصور الشهيرة التي كان
يزدان بها معبد « دلفي » العقوبات الشديدة التي وعدت بها النفوس المذنبة (١٨٥)

تعقيب

ومن ثم يتضح أنه لا بد للنفس في نظر الفيثاغوريين أن تجتاز سلسلة طويلة من
دروب الوجود ، يتحدد أثنائها في كل مرة نمط حياتها من خلال الأعمال التي قامت
بها في كل وجود سابق ، فهناك قانون لا يرحم يحكم عليها بأن تتحمل المشقات التي
ألحقها بالآخرين ومع ذلك لا يبقى عقابها دون نهاية ، فهي حينما ترتفع إلى مستوى
معرفة القانون الذي يخضع له العالم وتعيش في العدالة والقداسة لا بد لها من أن
تجد حريتها وذلك حين تتحلّى بالفضائل. فالفضيلة في جوهرها تطهير تنفصل به
النفس عن العوائق البدنية ومصيرها الافلات من « عجلة الولادات » في سبيل تنلوق
السعادة الأبدية تنوقا كاملا ، وهذه السعادة المحفوظة لها بسبب طبيعتها إلهية
(١٨٦)

(١٨٥) - البروفيسور الفلسفة اليونانية أصولها وتطوراتها . ترجمة د. عبد الحليم محمود و

د/ فؤاد نكريج ص ٦٥ . ٦٦ . ٦٧

(١٨٦) - شارل فرتز الفلسفة اليونانية ترجمة تيسير شيخ الأرض ص ٣٦

ميز الفيثاغوريون بين النفس والجسم ورأوا أن النفس يمكن أن تفارق البدن
في حياة مؤقتة مؤقتة أو دائمة وأنها يمكن أن تعيش في بدن شخص آخر أو حيوان

وقد رأى الكمايون وهو فيثاغوري متأخر أن مأوى النفس ليس الصدر بل المخ
والمركز الوطائف العليا : العقل أو الحكم ويصلها هناك عن طريق قنوات دقيقة
الانطباعات التي تلتقطها أجهزة الحواس . والنفس : وهي محرك الجسم تعتان مثل
النجوم بخاصة التحرك بذاتها حركة منتظمة لا تتقطع أبدا .

وقد احتفظت الفيثاغورية من عبادة ديونيسوس بمبدأ إستمرار الحياة في
دورات متعاقبة فيها الموت والحياة وأخذت عن الأورفية فكرة المصدر الالهي للنفس
وخلودها بعد الموت وفكرة خطيئتها التي بسببها سقطت من السماء إلى الأرض
وسيجنت في الجسم الذي ما تنفك تحاول باستمرار الخلاص منه بواسطة الزهد
بطقوس الطهارة المختلفة

ثالثا الدين والأخلاق

لم تصل إلينا نصوص صريحة عن عقيدة الفيثاغوريين في الألوهية أما ما يذكر عن أنهم كانوا يضعون (الواحد) فوق الأعداد والموجودات ويجعلونه مصدرها جميعا ، فتأويل أفلاطوني . فكل ما يمكن أن يقال إنهم طهروا الشرك الشعبي من أدراته ، ونزهوا الآلهة عما ألحقت بهم المخيلة العامة من نقائص وذلك بتأويل الأساطير تأويلا مجازيا^(١٨٧) ونعلم أن فيثاغورس كان متصوفاً وأن تصوفه يعد ضرباً من التصوف العقلي الفريد من نوعه ويقال أنه كان ينسب إلى نفسه صفات شبيهة بالصفات الإلهية وتنسب إليه عبارة يقول فيها
هناك ناس وهناك آلهة . كما أن هناك كائنات مثل فيثاغورس لاهم من هؤلاء ولا أولئك^(١٨٨)

وربما كان يعنى بهذه العبارة أنه من الصفوة وليس من العامة وليس إلها
ونعلم أن المدرسة الفيثاغورية كانت تعد نظام من الأخوة كأنها دير أو معبد
نجميع الطلبة كانوا يلبسون زيا واحدا أبيض . وكانوا يعيشون معيشة زهد
بساطه ولا ينتعلون بل يمشون حفاة الأقدام ولايسرفون في طعام أو شراب ولا
يكثر من الضحك أو الإشارة أو الكلام ولا يطفون بالآلهة لأن واجب المرء أن
يكون صادقا بغير قسم وكانوا يحاسبون أنفسهم آخر النهار على ما فعلوه ، فيسأل
كل واحد منهم نفسه عن الشر الذي ارتكبه والخير الذي قدمه والواجب الذي أهمله
(١٨٩) ومن ثم يتضح أن الذي كان يميز الفيثاغوريين عن غيرهم إنما كانت طريقته
لحياة التي إنفردوا بها عن سواهم ويخالفون فيها بقيه الرجال كل المخالفة ، لقد

(١٨٧) يوسف كرم تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٤

(١٨٨) برتراند رسل تاريخ الفلسفة الغربية الكتاب الأول ص ٦٦ . ٦٧

(١٨٩) د/ أحمد فؤاد الإهوانى فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط ص ٧٥

كانت ثيابهم من الكتان المنسوج صبغة لها . وكان لا يدخل غذاءهم السمك وأغلب اللحم وبعض الخضروات والبقول ، ويكْمَحُ المؤلفون الهناليون تلميحات كثيرة إلى هذه العادات الغريبة التي يقرب « هيرودوتس بينها وبين عادات المصريين ، وقد وصلتنا مجموعه من التعاليم الفيثاغورية وهي تمدنا بمعلومات مفيدة . نجد فيها نواهي تذكر بأقدم الامتناعات والتطهيرات كذلك التي لا يزال القصص الشعبي (الهندي الأوروبي) يحتفظ بعدد كبير منها (١٩٠)

ونشير إليها فيما يلي

١- أن تمتنع عن أكل البقول (وقد برر هراقليدس تحريم الفيثاغوريين لأكل البقوليات وذلك لاعتقادهم الغريب أن إذا وضعت البقول في قبر جديد وغطيت لمدة أربعين يوما فإنها ستأخذ شكل إنسان) (١٩١)

٢- ألا تلتقط ما قد سقط

٣- ألا تلمس ديكاً أبيض

٤- ألا تكسر الخبز

٥- ألا تخطو من فوق حاجز

٦- ألا تحرك النار بالحديد

٧- ألا تأكل من رغيف كامل

٨- ألا تنزع الزهر من الكليل

٩- ألا تجلس على مكيا

١٠- ألا تأكل قلباً

(١٩٠) البيريفر الفلسفة اليونانية أصولها وتطوراتها ص ٦٣ . ٦٤

W.K.C. Guthrie _ History of Greek Philosophy Vol . I - P 164

(١٩١)

(ونحن نعلم أن الفيثاغوريين كانوا يمتنعون عن أكل اللحوم وقد ألف فرغوريوس رسالة في الامتناع عن أكل اللحوم مما يدل على أثر الفيثاغوريه حتى القرن الثالث بعد الميلاد . ولكن ارستكسينوسي يذهب إلى أن فيثاغورس لم يمتنع عن أكل اللحم على الإطلاق ، بل لحم الثور الذى يقوم بحرث الأرض والكباش . ويبدو أن تحريم ذبح الحيوان يتصل إتصالا وثيقا بعقيديتهم فى التناسخ فمن الممكن أن توجد روح الانسان فى بدن الحيوان الذى يذبح (١٩٢)

١١- ألا تمشى فى الطرق العامه

١٢- الاتسمح للعصافير أن تتشأ أعشاشها فى دارك

١٣- إذا رفعت القدر على النار ، فلا تترك أثارها على الرماد بل إمزج الرماد بعضه فى بعض

١٤- لا تنظر إلى المرأة بجانب الضوء

١٥- إذا ما نهضت من فراشك . فاطو الفراش وسو موضع جسدك منه (١٩٣)

ولكن ما السبب هو الذى دعا فيثاغورس إلى تحريم بعض أنواع الأطعمة ؟ هل يمكن أن يكون هذا هو السبب تعليقه للقرايه بين الحيوان والانسان ؟

فلم يمكن التحريم إذن قائما على الرفق وعلى أسس صوفيه بل كان تحقيقا لفكرة التحريم فقط (المرتبطة بعقيديتهم فى التناسخ ولقد نسب الفيثاغوريون إلى الأعداد صفات أخلاقيه فقالوا مثلا أن العدد واحد يدل على السبب والعدد إثنين على الرأى والعدد أربعة يدل على العدل ولهذا العدد مقام كبير عند الفيثاغوريين لأنه أول عدد حاصل ضرب عدد فى نفسه ، والعدد خمسة هو مبدأ الزواج لأنه

(١٩٢) - د/ أحمد فؤاد الاموانى المرجع السابق ص ٧٦ - ٧٧

وأيضا ريكس وورنر فلاسفة الاغريق ص ٢٣

(١٩٣) برترندرسيل المرجع السابق ص ٦٥ . ٦٦

(١٩٤) د/ محمد جلوب فرحان النفس الانسانيه ص ٧٤ - ٧٥

حاصل الجمع بين العدد الذى يدل على المذكر والعدد الذى يدل على المؤنث ، والعدد سبعة يدل على الفرصة واعتقدوا أنه عن طريق هذا العدد تنقسم الحياه الانسانيه ، والعدد عشرة) هو أكمل الاعداد وهو الوحدة الرئيسية التى تشمل كل الأشياء الأخرى خصوصا إذا لاحظنا أن العدد عشرة هو حاصل جمع الاعداد الأربعة الأولى ، ولهذا يرتفع به الفيثاغوريون كما يرتفع به من بعد الأفلاطونيين الذين إتجهوا إتجاها فيثاغوريا مثل إسبوسسيوس إلى مرتبة الآلهه لأن هذا العدد هو أصل الوجود (١٩٥) ، وكذلك ربط الفيثاغوريون بين المحدود واللامحدود وبين المذاهب الأخلاقية فقالوا إن المحدود هو الخير وأن اللامحدود هو الشر (١٩٦)

تعقيب

إن الفيثاغوريين لم يصنعوا أخلاقا بالمعنى الحقيقي بالرغم من أنهم كانوا يسرون على قواعد علميه معينه . وكانت نظرياتهم العلميه مختلطة بطابع أخلاقى ويتضح هذا من نسبتهم للأعداد صفات أخلاقيه معينه . وليس معنى هذا أنهم قد وضعوا علم الأخلاق إذ أنهم لم يفكروا تفكيراً نظرياً فى الأسس النظرية التى يجب أن تقوم عليها قواعد السلوك الأخلاقى

ومن هذا نستطيع أن نقول إن الفيثاغوريين لم يضعوا علم الأخلاق بل هم سلخوا فحسب سلوكاً أخلاقياً عملياً

(١٩٥) د/ عبد الرحمن بنوى ربيع الفكر اليونانى ص ١١٥-١١٦
 وأيضاً م . تايلور الفلسفة اليونانية - مقدمه ترجمة د/ عبد المجيد عبد الرحيم ص ٢٤-٢٥
 (١٩٦) د/ عبد الرحمن بنوى المرجع السابق ص ١٠٩

سؤال الخاتمة

انظر إلى أهم النتائج التي انتهينا إليها من هذا البحث في النقاط الآتية :
 (١) كانت الفيثاغورية جماعة دينية أخلاقية صوفية . حاول أصحابها أن يبتعدوا عن الحياة المضطربة التي كانت تجتاح بلاد اليونان في ذلك العصر ، لكن هذا الطابع الأخلاقي العملي لم يكن هو الطابع الذي تلتزم به تفكيرهم العلمي بل الأخرى أي يقال إن تفكيرهم العلمي ظل على شكل تفكيرهم الأخلاقي ، وأنهم بدأوا بالعلم كي ينتهوا إلى الأخلاق .

(٢) دخلت الفلسفة ابتداء من الفيثاغورية مجالاً آخر قبلاً من أن كانت مجرد حب إستطلاع أو علم (أصناف) طريقاً للحياة أي ديناً في ذاتها أو بدى لا لدين ، فقد حول فيثاغورس أولاً مزرقة الفلسفة إلى شئ يمكن أن ندعوه ديناً أو طريقاً للحياة ، ونعلم أن المدرسة الفيثاغورية لم تكن مدرسته فلسفية فحسب بل كانت إلى جانب هذا مدرسة دينية ملائمة

(٣) إن فيثاغورس وتلاميذه لم يكتبوا شيئاً إذ يبدو أنهم كانوا يتبادلون تعاليمهم شفاهة ، ولقد فقد مادونه المتأخرون منهم من مصنفات وكل ما ينسب إلى فيثاغورس من (أشعار ذهبية) ومن (كتب ثلاثية) (المذهب . والسياسة . والطبيعي) فهي منحولة وترجع إلى العهد الثاني . كذلك الكتب المعزوة لتلاميذه المبكرين وأشهرهم (فيلولاوس) منحولة أو مشكوك فيها إلى حد كبير

(٤) كان الهدف الرئيسي للفلسفة عند فيثاغورس هو البحث عن طريق الحياة تكون أساساً للعلاقة بين الفيلسوف والكون ونجد تأكيداً لهذا عند أفلاطون في محاورته الجمهورية حيث يقول :
 هل تعلم أن هوميروس قد أصبح يذاته أثناء حياته مرشداً لتبقيته معينة من القوم

فهل يوجد أى من تلاميذه يعجب به كاستاذ وينقل للأجيال التالية الطريقة الهوميرية فى الحياة كفيثاغورث الذى مجد خصيصاً من أجل هذا السبب وعرف أتباعه بممارسة الطريقة الفيثاغورية فى الحياة حتى يومنا هذا

(هـ) إلى جانب المبادئ الفلسفية التى قالت بها هذه المدرسة توجد مبادئ صوفية ومذاهب متصلة بالزهد والعبادة ، وإذا يجب على مؤرخ الفلسفة أن يميز بين المذاهب الفلسفية الخالصة فى هذه المدرسة وبين مذاهبها الدينية والأخلاقية خصوصاً وقد أفضت عدم التفرقة بكثير من المؤرخين إلى الخلط والتناقض فى فهم مذهب الفيثاغوريين

(٦) تضع أصالة فيثاغورس عندما تتساءل عن الوسائل والاهداف من الاتحاد بالخالق وتعلم أن التطهير يكون بالبعد عن الذات الجسدية وقد أولى فيثاغورس عناية كبيرة لهذه العملية وأضاف إليها منهجه الفلسفى . ويقال أن المبدأ الأساسى فى مذهبه هو الأخوة لكل الموجودات الطبيعية . وهذا المبدأ له أصوله فى العصر السابق عليه لدى أورفيوس

(٧) كان الفيثاغوريين أعظم الأثر فى تاريخ الفلسفة اليونانية فباعتراف الفلاسفة اليونان أنفسهم يكاد أغلبهم يذكر أثر الفيثاغوريين عليه سواء كان هذا التأثير إيجابياً

كما نجد عند إنيادوقليس وسقراط وأفلاطون أو سبلينا كما يظهر عند الاتلين والسقسطائين وأرسطو (وأقد أثر فيثاغورس على أفلاطون فلأخذ عنه نظريته فى تناسخ النفوس

كما تعلم الأفلاطونيين المحدثون من الفيثاغوريين وأثرت الفيثاغورية فى كتب فيلون الذى إستفاد بتيماوس كما كتب قورقوريوس وبامبليخوس وكلاهما من قادة الأفلاطونيين المحدثه كتباً عن سيرة فيثاغورس

(٨) لم يقتصر تأثير هذه المدرسة على الفكر الاغريقى ، بل تعداه حتى ظهر فى القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى) فى جماعه إخوان الصفا فى بغداد (إذ صنعوا مثل ما صنع فيثاغورس ، فوضعوا تعاليم فكرية ثقافية تبادلوها فى حلقة مغلقة قاصرة على المريدين ، محاطة بسياج من السرية وبسبب هذا لم تلق حركة إخوان الصفا ، فى العالم الاسلامى ترحيباً بل لقيت ريباً وحذراً مخافة أن يكون فى باطنها أفكار مذهبية أو سياسية هدامة

وقد وجدت الفيثاغورية الحديثه أكبر تأثيراً لها لدى الكثيرين من غلاة الشيعة والفنوصيين . فكان لفكرة الاعداد عندهم مكانه كبيره لدى طوائفهم المختلفه . ثم أثرت أيضا فى الاسماعيليه كما كان للفيثاغورية الحديثه تأثيرا على أراء الطائفة المتأخرة التى انفصلت عن الشيعة الاثنى عشرية مؤخراً ثم عن الإسلام كله وهى البهائية

الباب الثاني

المعرفة عند فلاسفة اليونان

ويشتمل على أربعة فصول

الفصل الأول

المعرفة لدى فلاسفة اليونان السابقين على أفلاطون

الفصل الثاني

نظرية المعرفة عند أفلاطون

الفصل الثالث

نظرية المعرفة عند أرسطو

الفصل الرابع

المعرفة لدى فلاسفة اليونان في العصر الهلينيستي

مقدمة

مقدمة

تعد نظرية المعرفة مبحثاً من مباحث الفلسفة الحديثة ولكن يمكننا أن نتلمس البدايات الأولى لهذا المبحث لدى فلاسفة اليونان . وتهتم هذه النظرية بالمبحث في إمكان العلم بالوجود أو العجز عن معرفته . وهل في وسع الإنسان أن يدرك الحقائق وأن يطمئن إلى صدق إدراكه وصحة معلوماته .

أم أن قدرته على معرفه الأشياء مثاراً للشك وإذا كانت المعرفة البشرية ممكنة وليست موضعاً للشك في حدود هذه المعرفة ؟ أمى احتماليه ترجيحية أم أنها تتجاوز مرتبه الاحتمال إلى درجة اليقين ؟ ثم ما منابع هذه المعرفة وما أدواتها ؟ أمى العقل أم الحس أم الحدس ؟ ثم ما طبيعة هذه المعرفة وحقيقتها ؟ وما علاقة الأشياء المدركة بالقوى التى تدركها ؟

ومن ثم يتضح أن مبحث المعرفة يعد مبحثاً فلسفياً جاداً أصيلاً يهتم بدراسة أساسيات المعرفة وبيان موضوعاتها وأنواعها ودرجاتها ومصادرها .

ومعايير صدقها . ونعلم أن نظرية المعرفة ليست مبحثاً تجريبياً . وإنما هى توضيح تصورات أو مفاهيم ويتسع مجال الدراسة فى ميدان المعرفة ليشمل إمكان قيامها وحدودها وصحتها ثم الطرق الموصلة إلى إكتسابها وأخيراً موضوعاتها ويظهر هذا المبحث الأخير مدى إرتباط مبحث المعرفة بمبحث الوجود .

ونعلم أن فلاسفة اليونان قد وضعوا اللبنة الأولى للمبحث فى المعرفة فهم أول من بحثوا فى إمكان قيامها ومصدرها وأنواعها وحدودها . ولما كان موضوع هذا البحث هو المعرفة عند فلاسفة اليونان .

فإننى سوف أعرض لما قدمه اليونان من إسهامات تعد اللبنة الأولى للمبحث فى هذه النظرية وقد اعتمدت فى إعداد هذا البحث على المنهج التاريخى التحليلى المقارن حيث التزمت بالعرض التاريخى لتطور البحث فى المعرفة مقارناً بين آراء الفلاسفة . ويتألف البحث من مقدمة وأربعة فصول وخاتمه .

قمت فى المقدمة بالتعريف بالبحث وتوضيح أهميته والإشارة إلى المنهج المستخدم فى إعدادة .

أما الفصل الأول فعنوانه المعرفة لدى فلاسفة اليونان السابقين على أفلاطون وقد عرضت فيه لآراء كل من هيراقليطس وبارمنيدس وانبادوقليس وانكساجوراس وديموقريطس والسوفطائيين وسقراط وصفار السقراطيين .

وأما الفصل الثانى فعنوانه نظريه المعرفة عند أفلاطون وقد تناولت فيه بالدراسة العناصر الآتية

١- موقفه من آراء السابقين .

٢- تعريفه للمعرفة وموضوعها .

٣- أنواع المعرفة .

٤- منهج تحصيلها .

٥- تبريرة للخطأ .

وأما الفصل الثالث فعنوانه المعرفة عند أرسطو وقد عرضت فيه لموقفه من نظرية المثل الأفلاطونية ولتعريفه للعلم وتصنيفه للعلوم . ولما قدمت من بحوث عن وسائل المعرفة .

وأما الفصل الرابع فعنوانه المعرفة لدى فلاسفة العصر الهلنستى وقد عرضت فيه لآراء الأيسقوريين والرواقيين والأفلاطونيين المحدثين والشكاك التجريبيين .

وأما الخاتمة فقد دونت فيها أهم ما انتهيت إليه من نتائج.

الفصل الأول

المعرفة لدى فلاسفة اليونان السابقين علي أفلاطون

تمهيد

يمكننا تلمس البدايات الأولى للبحث في المعرفة لدى فلاسفة اليونان ، ابتداء من هيراقليطس وانتهاءً بالمدارس السقراطية الصغرى ، فكل هؤلاء الفلاسفة بحثوا في وسائل المعرفة وكيفية الادراك .

وسوف نقوم هنا بعرض آراء هؤلاء الفلاسفة حول هذا المبحث الهام من مباحث الفكر الفلسفي .

أولاً هيراقليطس

أعار هيراقليطس الأفيوسى كثيراً من الانتباه للقضايا المتعلقة بنظرية المعرفة ، حتى يمكن القول انه يعد مؤسس نظرية المعرفة في اليونان القديمة ، فثلث ما حفظ من كتاباته مخصص بالتحديد لمسائل المعرفة ، والمعرفة مرتبطة عنده أوثق ارتباط بالكوزمولوجيا ونظرياته حول علم الجمال والأخلاق .^(١)

وتقوم المعرفة عنده على الحواس التي يذكر منها ثلاثة : البصر والسمع والشم ، وأهمها جميعاً البصر ، ثم السمع . فالعين أصدق خبراً من الأذن^(٢)

والشم له علاقة وثيقة بدخان النار ، فلو تحول كل شيء إلى دخان لميزته الأنوف^(٣) ولو امتزجت النار بالبخور لسماها كل شخص حسب مزاجه^(٤) والأرواح في الجحيم تبقى لها حاسة الشم^(٥) . ولكن الحواس لا تحكم على

١- ليوكاريس كيسيديس - جذور المادية الديالكتيكية - هيراقليطس ترجمة حاتم سلمان - دار

الفارابي - ص ٢٤٩

٢- شفرة رقم (١٠) Kathleen Freeman : Ancilla to the Presocratic Philosophers.

٣- شفرة رقم (٢٧)

٤- شفرة رقم (٣٦)

٥- شفرة رقم (٣٨)

الأشياء ، فهي لا تعدو أن تكون نوافذ للمعرفة ، ولذلك كان إدراكنا في اليقظة أفضل من ادراكنا في النوم ، لأننا في النوم نقطع صلتنا بالعالم الخارجى ، ما عدا استنشاق الهواء ولكن الحواس لا تفيدنا إلا معرفة الظاهر المتغير ، أما معرفة الكلمة أو القانون فالذى يدركه هو العقل أو البصيرة وعلينا أن نبحث فى أنفسنا عن ذلك العقل ، ويمكن بذلك أن نعرف حقيقة القانون لأن العقل الذى فىنا جزء من العقل الإلهى . غير أن اقتصار الفيلسوف على النظر فى نفسه فقط لا يؤدى إلى كمال المعرفة ، إذ أن الحقيقة فى إدراك وحدة الأضداد فى جميع الأشياء ، وفى المشاركة مع غيرنا مع الناس ، لأن الفكر عام مشترك .

وحيث كانت الحقيقة مؤلفه من طرفين أو ضدين ، فهي نسبية إذا نظرنا إليها فى شطر منها فقط ، أو فى نوع من أنواع الكائنات دون النظر إلى العالم بأسره .

ومعرفة هذه النسبة الثابتة التى تربط بين الأضداد هى الحكمة (٦)

ويرى هيراقليطس أن الفكر أى فهم الأشياء هو مشترك بين الجميع ، ويرى أن الوعى الفردى لا يصبح عقلياً إلا بالارتباط المتحد باستمرار مع العقل الكونى - (أ ١٦) . (٧)

ويرى الفيلسوف فى الفكر (الفضيلة الأسمى) (ب ١١٢) . وفى الشجرة ١٣٤ ، يقول «إن التعليم هو شمس أخرى بالنسبة للمتعلمين» ، والتعليم هو كل معرفة لا ينالها إلا القليلين» وهم الأكثر حكمة (ب ١١٨) . (٨)

ويرى أن الفكر مشترك بين الناس وأنه يضعف إنان النوم (ولا يوجد بالنسبة للمنستيقظين سوى عالم واحد مشترك وكل من ينام يرجع إلى عالمه

٦- د. أحمد فؤاد الأهوانى - فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط - دار احياء الكتب العربية - عيس

اليابى الحلبى وشركاء - ط١ - القاهرة - سنة ١٩٥٤ - ص ١٢٥ - ص ١٢٦

٧- نيوكاريس كيسينيس - المرجع السابق - ص ٢٦٥

٨- نفس المرجع - ص ٢٦٤

الخاص) (ب ٨٩) رغم أن الإنسان يبقى مرتبطاً حتى وهو نائم ، بشكل أو بآخر بالكون .

ويقول هيراقليطس (أن النائمين هم المشاركون والصانعون لأحداث العالم (ب ٧٥) وأن كل شخص مستيقظ يرى ما يراه الآخرون ، وهذا يعنى أن الكون مشترك بين الجميع ، أما عند النوم فكل يعيش عالمه الخيالى الخاص والحقيقى هو ما يراه المستيقظ اما النائم فما يراه ذاتى^(٩)

- نفس المرجع - ص ٢٦٦

ثانيا : بارمنيدس

بحث بارمنيدس فى مشكلة المعرفة لأن الحواس تدلنا على ان الوجود متغير. فكيف نستطيع أن نفسر هذه المعلومات التى تقدمها لنا الحواس ^(١٠)

ومن أجل هذا فقد ميزا فى قصيدته فى الطبيعة بين طريقين للمعرفة طريق الحس وطريق العقل ، الاول هو المعرفة الظنية أو الظن (دوكسا SOXA) والمعرفة الثانية هى المعرفة العقلية .

أما المعرفة الأولى فليست جدية بأن تسمى معرفة لأنها آراء وتصورات شعبية وهمية ، بينما المعرفة العقلية هى وحدها المعرفة الحقيقية لأن الحواس تصور لنا الوجود فى شكل تغير . والحقيقة تصبح تبعا للحواس خيالا وحلما فحسب . على حين أن العقل هو الذى يستطيع أن يصور لنا الوجود الحقيقى ^(١١)

ويقول ان الآلهة قد حذرنه من الطريق الاول فقد قالت له عليك أن تبعد بفكرك عن هذا الطريق من البحث ولا تجعل الإلف مع التجارب الكثيرة تدفعك إلى أن تلقى على هذا الطريق عيناً مبصرة ، أو أذنا واعية أو لسانا ناطقا ، بل احكم بالجدل Logos على ما أنطق من براهين ، فلا يوجد أمامك سوى طريق واحد مذكور وهو طريق العقل ^(١٢)

ومن اجل هذا فقد نشأت عند بارمنيدس تفرقه ذات اهمية أساسية فى الفلسفة هى التفرقه بين الحس والعقل حيث رأى ان عالم الزيف والمظهر عالم الصيرورة ، عالم اللاوجود هو العالم الذى يمثل لنا بالحواس اما الوجود الحقيقى فلا نعرفه الا بالعقل أو الفكر ^(١٣)

١٠- نفس المرجع ، ص ١٢١

١١- نفس المرجع ، ص ١٢٢

١٢- بذرة ١

١٣- ولتر ستيس ، تاريخ الفلسفة اليونانية ترجمه مجاهد عبد المنعم مجاهد ، دار الثقافة للنشر

والتوزيع ، القاهرة ١٩٨٤ ص ٤٩

ولذا انكر بارمنيديس الحقيقة بالنسبة للعالم المألوف لخبرتنا وأكد أن ما هو حقيقى ليس هو ما يأتى إلينا خلال الخبرة العادية ، ولكن ما نستطيع ان نفكر فيه كدائم وغير متغير ^(١٤)

وقد ناقش الاستاذ رى فكرة المنهج العلمى عند بارمنيديس وانتهى إلى أن فلسفته النافذة كانت حجر الأساس فى المناهج العلمىة حتى اليوم . ذلك أن المنهج العلمى يستند إلى مشاهدة الظواهر المحسوسة ، ولكنه لا يقف عندها ولا يعتمد عليها وحدها ولكنه يرتفع منها إلى معقولات كلية وإلى قوانين ثابتة ، وإلى صيغ عامة رياضية ، هى أعلى من المحسوس وأسمى منه وتترك بالعقل لا بالحس . فإذا رجعنا إلى بارمنيديس رأينا أنه يقابل بين العالم الحس وبين العالم العقلى ويجعل المظاهر الحسية أثراً لحقيقة معقولة لا تدرك إلا بالعقل ^(١٥)

وما سبق يتضح ان بارمنيديس قد قدم اول نقد لو سائل المعرفة وهو نقد غاية فى الاهمية يفصله الحواس عن ملكة التفكير التجردى اى العقل وكأنهما ملكتان متميزتان كلياً . فقد هدم الادراك نفسه . فحسب رأيه ان كل ما تأتى به الحواس لا ينتج الا اوهاما والوهم الرئيسى الذى تولده تحديداً هو كونها تحملنا على الاعتقاد بان اللاوجود يوجد هو ايضا . وبان للصيرورة نفسها وجوداً هى الاخرى ^(١٦)

وقال بارمنيديس ان كل ما يتصوره الناس عن العالم وكل ما يظنونونه وپرونه ويشعرون به ما هو الا مجرد وهم خالص . فالعقل هو الذى يستطيع الوصول الى الحقيقة ، فالعقل - كما اعلن هو بكل كبرياء كأول المفكرين التجريديين - هو الذى يبرهن دون جدال على أن الحقيقة مختلفة تماماً بكل ما فى هذه الكلمة من معنى .

١٤- م . تايلور ، الفلسفة اليونانية مقدمة ، تعريب عبد المجيد عبد الرحيم مراجعه وتقديم د. ماهر

كامل ، مكتبة النهضة المصرية ط١ القاهرة ١٩٥٨ ص ٣٦

١٥- د. احمد قزاد الأهوائى ، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط ، ص ١٣٨ ، ١٣٩

١٦- فريدريك نيتشه ، الفلسفة فى العصر المأساوى الأغرريقى ، تقديم ميشال فوكو ، تعريب د. سهيل

القش المؤسسه الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، ط٢ لبنان ، ١٩٨٣ ، ص ٢٣

وتكمن أهمية بارمنيدس في انه وضع الاغريق على طريق الفكر المجرد
فجعل العقل يعمل دون الرجوع الى الوقائع الخارجية واعلى من نتائج العقل
فوق المدركات الحسية . (١٧)

١٧- و . ك . س . جشري ، الفلاسفة الاغريق من طاليس إلى أرسطو ترجمة وتقديم . د . رأفت
حليم سيف مراجعة د . امام عبد الفتاح امام مطابع الطليعة ، الكويت ، ١٩٨٥ ، ص ٥٧ .

ثالثا : أنبأ دقليس

يعد أنبأ دقليس من أقدم الفلاسفة الذين حاولوا تفسير نظرية المعرفة تفسيراً كاملاً . وقامت نظريته على أساس أن « الشبيه يعرف بالشبيه » فما دام الإنسان يرى الأشياء المختلفة كالجبل والبحر والشجر والرياح ويدركها وكانت هذه الأشياء المختلفة مركبة من عناصر مختلفة هي النار والهواء والماء والأرض ، فلا بد أن تكون النفس المدركة مركبة من هذه العناصر أيضاً ، لأن « الشبيه يعرف بالشبيه » وهو في ذلك يقول : « بالأرض نرى الأرض ، وبالماء نرى الماء ، وبالأثير نعرف الأثير الإلهي ، وبالنار نعرف النار المهلكة » . (١٨)

وقد اعترض أرسطو على هذا المذهب المادى فى النفس - فالنفس مصدر المعرفة - لأن المرجع الأخير فى المعرفة هو «التناسب» بين العناصر ، وليست العناصر وحدها ، والمقصود بالتناسب الامتزاج بين العناصر فهل يكون هذا الامتزاج أو التناسب شيئاً جديداً يختلف عن العناصر ، أو هو العناصر ؟ ومن الانتقادات الطريفة التى يوجهها أرسطو إلى أنبأ دقليس أن التسليم بأن العنصر فى النفس هو الذى يعرف شبيهه يؤدى إلى أن يكون الحجر موجوداً فى النفس لأننا ندرك الحجر . وهكذا (١٩)

جملة القول يستدل أنبأ دقليس من معرفة الإنسان للأشياء المختلفة ، حسية كانت أم عقلية ، على أن النفس والعقل ماديان مركبان من العناصر ذاتها التى تتركب منها الأشياء المختلفة ، وذلك على أساس مبدأ أن الشبيه يعرف الشبيه ولم يكن أرسطو الوحيد الذى انتقد فى القديم أنبأ دقليس فهذا ثيوفراستس يعرض مذهبه فى الاختساس وفى التفكير مع الكثير من التفصيل ، ثم الرد عليه .

لذلك كان طريق المعرفة هو الحواس ، فليس من الميسر أن يبلغ الإنسان

١٨- قصيدة فى الطبيعة شذرة ١٠٩

١٩- أرسطو - الحائس ٢ كتاب النفس ، نقلة إلى العربية د. احمد فؤاد الأهواني وراجعه على اليونانية

اب جورج شحاته فتواتى ط١ دار احياء الكتب العربية عيس البابى الحلوى وشركاه القاهرة،

١٩٤٩ لك ٥ ٤١٠ - ١٠٢١

معرفة الحقائق الكلية للأشياء لسببين : الاول أن الحواس محدودة لا تترك إلا قدرأ محدوداً من الوجود والثاني أن الحياة قصيرة لا تكفى فى تحصيل الحقيقة عن طريق الحواس والحقيقة «لا تبصر بالعين أو تسمع بالأذن» ، أو تترك بالعقل» ، كما يقول فى استهلال القصيدة . من أجل ذلك لابد من طريق آخر يضاف إلى الحواس والعقل ، وهو طريق الإلهام ، الذى تهبه الآلهة للإنسان ، كما فعل بارمنيدس من قبل ، غير أن بارمنيدس يسعى إلى الإلهة ويذهب إلى مقرها ، أما أبناقليس فيجلس مكانه حتى تأتى ربة الشعر إليه .

ولا تستفاد المعرفة من حاسة واحدة ، بل من تعاون الحواس جميعاً ، وعلينا أن نقبل ما تجلبه لنا الحواس على أنه صادق . بشرط أن نطبق إدراك كل حاسة على الأخرى ، وهذا هو السبيل للوثوق من صدقها .

ومع أنه كان يعد الحواس فى منزلة واحدة ، إلا أنه عنى بالبصر غناية خاصة ، كسائر فلاسفة الإغريق ، والعين التى تبصر كالمصباح الذى يضىء بالنار المشتعلة فى داخله والتى تخترق الزجاج المحيط به . كذلك العين فيها نار داخلية تخترق الأغشية ، كما تخترق الشعلة الزجاج ولكن العين ليست مركبة من النار فقط بل يحيط الماء بالحدقة ، وتمتزج أيضاً بجزء من الأرض ، وذلك حتى يمكن أن ندرك الأرض بالأرض والماء بالماء .

ولما كانت المحسوسات بعيدة عن العين التى تبصرها . أو الأذن التى تسمعها فقد افترض أبناقليس صدور سيال يبتثق بين العين والمحسوس ، ولكنه لم يبين هل هذا السيال يصدر عن العين ليلتقى بالشئ الخارجى ، أم أن هذا السيال أو الشعاع يخرج من الشئ ليلتقى بالعين وينفذ من خلال ما يسميه بالأنابيب أو المنافذ ومن جملة اعتراضات أرسطو أن العين لو كانت مركبة من النار لأبصرت جميع الحيوانات فى الليل .

والأذن كالناقوس ، تستقبل الهواء المتحرك فى الخارج وتقرع طبلة الأذن . غير أنه لم يبين ماذا يحدث داخل الأذن حتى يتم السمع .

ويرجع الشم إلى التنفس ، إذ تتطاير جزيئات من الأجسام بع الهواء الذى

نستشفه ، ولذلك إذا أصيب المرء بالذكام أصبح تنفسه عسيرا ، وكذلك الشم واللذة والألم من قبيل الإحساسات ، إذ تحدث اللذة من ملاقة الشبية للشبية ويحدث الألم من مقابلة البضد ويعترض ثيوفراسطس بقوله إن اللذة والألم يختلفان عن البصر والسمع وسائر الحواس ، والدليل على ذلك أننا نحس ويكون الإحساس مصحوبا نى الغالب بالألم والعقل كالأحساس كذلك . لأنه يتوقف على إدراك الشبيه . والدم هو آلة التفكير ، لأن الدم أكثر أجزاء البدن ملائمة لامتزاج العناصر .

وأعظم الناس ذكاء أولئك الذين تعتدل في دمائهم نسبة العناصر ، وأقلهم ذكاء الذين تضطرب النسبة في دمهم .

وإذا كانت العناصر مائلة إلى التخلخل كان صاحبها بطيء التفكير والحركة ، أما إذا تكاثفت العناصر وتقاربت أجزاؤها فإن صاحبها يكون سريع الحركة ، يهتم بفعل كثير من الأعمال ولا ينجز منها شيئا . وإذا تناسبت العناصر في جزء من الجسم أصبح الشخص موهوبا في هذه الناحية ، وهو يعمل بذلك براعة بعض الناس في الخطابة لاعتدال امتزاج العناصر في الحنجرة واللسان ، ومهارة أصحاب الحرف والصناعات لتناسب الامتزاج في اليدين ، واعترض ثيوفراسطس على هذه النظرية بقوله : ليست اليد أو اللسان أو امتزاج الدم المتناسب فيهما هو مصدر المهارة وعلة الامتياز والقدرة . بل هو شخصية الإنسان الذى يأمر يده ، ويحرك لسانه والقلب مركز التفكير ، وليس المخ ، كما ذهبت إلى ذلك عدة مدارس طبية قديمة أيضا . والسبب في ذلك أن القلب ينبوع الدم (٢٠) أو يحد تعبيرة «القلب موجود في بحر من الدماء ، وهو المكان الذى يسميه الناس العقل ، لأن الدم الموجود حول القلب هو العقل فى الإنسان» (٢١) وحيث كان أنبادقليس من الماديين ، فلا غرابة أن يزعم أن العقل فى جميع الكائنات (٢٢)

(٢٠) قصيدة فى الطبيعة شذرة ٤

(٢١) شذرة ١٠٥

(٢٢) شذرة ١٠٤

وأن «جميع الأشياء فيها عقل وجزء من التفكير» (٢٣)

وكانت اعظم مساهمة قدمها فيلسوفنا في مجال المعرفة اثباته عن طريق التجربة مادية الهواء الذى لا يرى : فقد كان الرأى السائد قبل «أمبيدوقليس» ان كل فراغ ما هو الاخلاء ، ولكن فيلسوفنا بين خطأ هذا الرأى بعد أن قام بدراسه تجريبية للهواء الذى نستشقه . وقد قادته ابحاثه الى النتيجة القائلة بأن الهواء غير المنظور انما هو شىء ويمكن ان يشغل فراغاً ويولد قوى . (٢٤)

وللتدليل على صحة ما توصل اليه فيلسوفنا أتى بتجربة كافية لأن نسلم له بمنزله رفيعة فى تاريخ العلم، وتجربته هذه تعرف بتجربة الكلبيديرا (٢٥)

لقد اوضح «امبيدوقليس» انه اذا وضع انسان اصبعه على فتحة المخروط وغمر الكلبيديرا فى الماء فان الهواء الموجود بداخلها يمنع الماء من الدخول الى أن يسمح الانسان للهواء بالدخول بعد أن يرفع اصبعه فيدخل مقدار من الماء مساء لمقدار الهواء المزاح ، بينما اذا ملئت الكلبيديرا بالماء ووضعت راحة اليد على الفوهة الواسعة فان الماء لا ينقذ من فوهة المخروط لأن الهواء يضغط على الماء فيمنعه من الخروج فاذا رفع الانسان يده عن الفتحة خرج الماء وحل محله مقدار ساو من الهواء .

والامر يزداد طرافة اذا عرفنا أن هذه التجربة كانت جزءا من بحث اوسع

(٢٣) نذرة ١١٠ وايضاد. احمد فؤاد الاهوائى ، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط ، ص ١٧٧ : ص ١٨٠

(٢٤) بنيامين فارتن : العلم الاغريقى ح ١ ترجمه احمد شكرى سالم مراجعه حسين كامل ابو الليف ، مكتبه النهضة ، القاهرة ، سنة ١٩٥٨ ، ص ٦٨ - ٦٩ .

(٢٥) الكلبيديرا : هى الساعة المائية المستخدمة فى قياس الزمن وهى آله أسطوانية الشكل جوفاء ، احدها فيها مفتوح بينما الاخر ينتهى بمخروط له فتحة صغيرة ، وقد ظن الباحثون أن امبيدوقليس قد استخدمها فى تجربته لكن هيولاست Hugh Last أثبت - فى مجلة Classical Quarterly - العدد ١٥ ، ح ٣ - أن الاداة التى استعملها امبيدوقليس ليست الساعة المائية التى قد تسع جالونات من الماء بل هى آله لها نفس المواصفات والآم . وهيئات منزلى صغير تستخدم فى رفع السوائل انظر : - بنيامين فارتن : المرجع السابق ح ١ ص ٦٩ .

لأثبات وجود علاقة بين الغلاف الجوى الخارجى وحركة الدم فى جسم الانسان ، فلقد إعتقد أمبيدوقليس أن الدم يتحرك الى أعلى الجسم وإلى اسفل ، فإذا تحرك الى اعلى طرد الهواء من الجسم ، وإذا هبط الى اسفل سمح للهواء بالدخول .

ولقد كان لتجربه «امبيدوقليس» السابقة ميزة كبرى . اذ أوضحت أن فى مقدور الانسان أن يتغلب على قصور الادراك الحس . وان يكتشف عن طريق عملية من الاستنباط والاستدلال المبنى على المشاهدة حقائق لن تتصورها مباشرة، وبذلك غزا بالتجريب الدقيق عالما يقع خارج حدود مدركاتنا المباشرة وكشف عن وجود كون طبيعى مادى لا يمكن ادراكه بالحواس وذلك باختبار تأثير هذا الكون على العالم الذى يمكن ادراكه بالحواس (٢٦)

وبالرغم من ان امبيدوقليس قد اعترف بأن الحواس عرضة للخطأ الا انه اهتم بالادراك الحس بوصفه مصدرا أساسيا للمعرفة ، واتخذ موقف البطل الزائد عن الحواس فدافع عما تقدمه الحواس لنا من شواهد . (٢٧)

(٢٦) د. عبد العظيم انيس : العلم والحضارة حـ ١ . الحضارات القديمة واليونانية المؤسسة المصرية

العامة للتأليف والنشر ، القاهرة ١٩٦٧ ص ١٧٦ ، ١٧٧

(٢٧) بنيامين فارتن : المرجع السابق حـ ١ ، ص ٦٨ . ٦٩

خامساً : ديموقريطس

جاء ديموقريطس وكان عليه أن يواجه المشكلة الخطيرة التي أثارها بروتاجوراس في عصره، وهي استحالة العلم والمعرفة ، وذلك بالإضافة إلى ماوجه السوفطائيون عامة من نقد هادم إلى مبادئ الأخلاق وقواعد السلوك . (٣٢) فميز بين نوعين من المعرفة : معرفة حسية، ومعرفة عقلية وتأتي المعرفة العقلية عندما لا تستطيع الحواس أن تقدم شيئاً ، ولا يوجد لديه فاصل بين الأحساس والتعقل ، فالتعقل كالإحساس عملية فيزيائية .

وقد رأى أن ذرات النفس منتشرة في الجسم كله ، وتتصل مباشرة مع الذرات في الخارج . فالشبيه يعرف بالشبيه وذرات النفس في الداخل لها معرفة مباشرة بذرات المادة في الخارج . فالفكر والمعرفة هما تغيير في جوهر النفس يحدث بواسطة التأثيرات الداخلية من الخارج ، نظراً لأن الإحساس هو تغيير في عضو الحس ينشأ من دخول الجزيئات الخارجية الصادرة عن الأشياء . (٣٣)

وفي الجسم الإنساني توجد هذه الذرات مختلطة بذرات الجسم وتوجد في كل مكان منه ، إلا أنه يلاحظ أن هذه الذرات تتجمع في أماكن معينة تجمعاً كبيراً دون الأماكن الأخرى لأن في الجسم مواضع خاصة بأنواع معينة من الانفعالات . ففي العقل توجد أرقى أنواع الذرات وعن هذا الطريق ينشأ التفكير، وفي القلب نوع أدنى من الذرات وعن هذا الطريق ينشأ الخيال ، كما يوجد نوع ثالث في الكبد ومنه تنشأ العواطف، والتفكير راجع قطعاً إلى الذرات فالتصورات التي تأتي من الخارج تأتي على شكل ذرات ، والتأثير يتم هنا عن تصور سيال يأتي من الخارج وينتقل إلى أعضاء الحس ومنه إلى العقل . (٣٤)

ورغم اهتمام ديموقريطس بالمعرفة العقلية، إلا أنه يعد مؤسس نظرية الإدراك الحسي حيث رأى أن الحواس هي طريق المعرفة بشرط أن تكون الأحاسات صادقة

D.D. Runes : The Dictionary of Philosophy, London 1945 . P. 91 (٣٢)

(٣٣) م . تايلور . الفلسفة اليونانية مقدمة . ص ٦٠

(٣٤) د . عبد الرحمن بدوي . ربيع الفكر اليوناني . ص ١٥٥

وهي صادقة لأنها واقعية، وتختلف من شخص إلى آخر ، وتختلف عند الشخص نفسه ولكن هذا الاختلاف لا يرجع إلى طبيعتها فهي حقيقية ، بل إلى أعضاء الحس التي تتلقاها وتتأثر بها .

وقد عني ديموقريطس عناية عظيمة بالبصر ، وعنده أن الأشياء الخارجية ينبعث عنها من تلقاء نفسها صور مادية تنطبع في الهواء بين العين والمحسوس كما ينطبع الخاتم على الشمع، ثم تنعكس هذه الصورة الهوائية على العين وتنفذ إلى داخل الجسم^(٣٥) وقد ذهب عند تفسيره للإدراك الحسى إلى التفرقة بين الصفات النسبية المتغيرة التي ترجع إلى الذات المدركة والصفات الموضوعية الثابتة المستقلة عن الذات فى الأشياء المدركة ، فمن الصفات الأولى ما يظهر لنا من لون أو طعم أو رائحة فى الأشياء أما النوع الآخر من الصفات فيتلخص فى تلك الصفات التى تنسب للذرات من شكل وحجم وترتيب .

وبعد ديموقريطس بنظرته هذه سابقاً على «لوك» الفيلسوف الانجليزى الذى انتهى إلى التفرقة بين الصفات الثانوية والصفات الأولية فى الأشياء ، وترتيباً على هذه التفرقة التى وضعها ديموقريطس استعملت لفظة الاتفاق للدلالة على العنصر النسبى المتغير المصطنع أو الذى يرجع إلى الذات فى حين استعملت لفظة الطبيعة للدلالة على الوجود الموضوعى الثابت ثم ما لبثت هذه التفرقة أن امتدت إلى فلسفة السوفسطائين وبخاصة فى مجال الاخلاق والسياسة .^(٣٦)

(٣٥) د. أحمد فؤاد الأهوانى . المرجع السابق . ص ٢٢٥ وايضا

B.A.G. Fuller : A history of Philosophy . Third Edition, revised by sterling M. McMurrin, New Delhi, Oxford & Ibh Publishing Co, 1955 . P. 22.

(٣٦) د. أميرة حلمى مطر . الفلسفة عند اليونان - دار النهضة العربية - القاهرة سنة ١٩٦٨

ص ١٢٦ ايضاً Horat' iow, Dresser : A history of Ancient & Medieval Philosophy, Thomasy Crowell company Publishers, newgork, 1925 . P. 66 . 67

سادساً : - السوفسطائيون

(أ) بروتاجوراس

تتلخص نظرية بروتاجوراس في المعرفة في العبارة الشهيرة التي أوردها في صدر مؤلفه عن الحقيقة وهي : « الإنسان مقياس الأشياء جميعاً . هو مقياس وجود ما يوجد منها ، ومقياس لا وجود ما لا يوجد ، والمقصود بالإنسان هنا الفرد من حيث هو كذلك لا الماهية النوعية ، ولما كان الأفراد يختلفون سناً وتكويناً وشعوراً وكانت الأشياء تختلف وتتغير كانت الإحساسات متعددة بالضرورة ومتعارضة . (٣٧)

وقد شرح لنا أفلاطون هذه العبارة في محاوره ثياتيتوس حيث ذهب إلى أن بروتاجوراس قد أكد أن الأشياء هي بالإضافة إلى كما تبدو لي ، وهي بالإضافة إليك كما تبدو لك . فالريح الواحدة التي تهب على رجلين ، هي باردة بالإضافة إلى الذي يشعر ببرودتها . فإن الأشياء هي بالإضافة إلى كل منا كما يشعر بها كل منا . (٣٨)

وقد ذهب أرسطو في كتاب « ما بعد الطبيعة » إلى أن بروتاجوراس قد زعم أن الإنسان مقياس الأشياء جميعاً وبعبارة أخرى أن الحقيقة هي ما تبدو لكل شخص : فإذا كان الأمي كذلك كان الشيء ذاته موجوداً ولا موجوداً وحسناً قبيحاً على حد سواء وأن جميع الأحكام الأخرى المتضادة صادقة على السواء ما دام الشيء نفسه في الغالب يبدو جميلاً عند قوم ، وعلى الضد من ذلك تماماً عند آخرين ، وأن ما يبدو لكل شخص هو مقياس الأشياء . (٣٩)

(٣٧) يوسف كرم - تاريخ الفلسفة اليونانية - لجنة التأليف والترجمة والنشر ط ٥ القاهرة سنة ١٩٦٦
ص ٤٦ ، ٤٧

(٣٨) أفلاطون . محاوره ثياتيتوس أو عن العلم . ترجمة د. أميرة جلمى مطر - الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة سنة ١٩٧٣ ف ١٥١ ، ف ١٥٢ من ٤٦ - ٤٧

(٣٩) - Aristotle : Metaphysics, Trans into English under The Editorship of W.D.Ros 5 Vol &, 2nd E.D.Oxford at The Clarendon Press Oxford, 1968, BII . ch6+ . 1062 b5 . 25

وايضاً د. أحمد فؤاد الأهواني . فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط . ص ٢٦٨

وعلق سكستوس أمبريقوس قائلاً أن بروتاجوراس يقرر أن كلا من المادة والحواس تتغيران ، فالحواس تتغير حسب مراحل الحياة ، وأحوال البدن المتقلبة ، وتشتمل المادة على العلل الخاصة بكل الصفات التي تظهر أمام الجميع ، والناس يدركون صفاتاً مختلفة في أوقات مختلفة ، وهذا راجع إلى أحوالهم المختلفة.^(٤٠)

وبخلاصة القول يمكننا أن نلخص المبادئ التي تقوم عليها نظرية بروتاجوراس في المعرفة في أمور ثلاثة .

(١) الإحناسات صادقة وهى معيار الحقيقة .

(٢) المعرفة نسبية .

(٣) الوجود متوقف على المدرك .^(٤١)

-ب- جورجياس .

وضع كتاباً «فى اللاوجود» قصد به التمثيل لفنه ، والإعلان عن قدرته فى الرد على الإيليين والتفوق عليهم فى الجدل . أورد فيه ثلاث قضايا تلخص

الأولى : - لا يوجد شىء ، والثانية : - إذا كان هناك شىء فالإنسان قاصر عن إدراكه ، والثالثة : - إذا فرضنا أن إنساناً أدركه فلن يستطيع أن يلغه لغيره من الناس .

وما يهمنا هنا هو القضيتان الثانية والثالثة ، أما عن القضية الثانية فيقول فيها انه لكى نعرف وجود الأشياء يجب أن يكون بين تصوراتنا وبين الأشياء علاقة ضرورية هى علاقة المعلوم بالملم ، أى أن يكون الفكر مطابقاً للوجود ، وأن يوجد الوجود على ما يتصوره . ولكن هذا باطل ، فكثيراً ما تخذعنا حواسنا ، وكثيراً ما تركب الخيلة لنا صوراً لا حقيقة لها .

(٤٠) (M.C) Nahm ; Selections From early Greek Philosophy 3rd, ed, Appleton
• Century Crofers, inc, Newyork , 1947 .P. 239 .

(٤١) د. أحمد فؤاد الأهواني . المرجع السابق . ص ٢٦٥ .

وأما عن القضية الثالثة فترجع حجته فيها إلى أن وسيلة التفاهم بين الناس هي اللغة ، ولكن ألفاظ اللغة إشارات وضعية أى رموز ، وليست مشابهة للأشياء المفروض علمها ، فكما أن ما هو مدرك بالبصر ليس مدركاً بالسمع ، والعكس بالعكس ، فإن ما هو موجود خارجاً عنا مغاير للألفاظ . فنحن ننقل للناس ألفاظاً ولا ننقل لهم الأشياء ، فاللغة والوجود دائرتان متخارجتان . (٤٢)

وبما سبق يتضح أنه قد نادى باستحالة العلم والمعرفة .

سابعاً : - سقراط .

كان المبدأ الرئيسى فى فلسفة سقراط هو البحث عن المعرفة ذلك أن سقراط كان يرى أن المعرفة لا يمكن أن تقوم على أساس صحيح ، إلا إذا كانت قد درست من قبل طرق الوصول إلى المعرفة . كما أن الأخلاق نفسها لا يمكن أن تقوم إذا لم تسبق بالعلم ، لأن الفضيلة عنده تقوم هى أيضاً على العلم . فلكى يكون هناك أولاً معرفة ، وثانياً أخلاق ، لابد من البحث إذاً فى طرق الوصول إلى المعرفة .

لذلك فإن البحث فى المعرفة عند سقراط يختلف عن البحث فى المعرفة عند الفلاسفة السابقين ، تبعاً للفكرة الرئيسية التى تكون جوهر الفلسفة السقراطية ، وتلك هى أن المعرفة هى الوصول إلى ماهيات الأشياء . فهذا المبدأ البسيط هو السبب الرئيسى فى أن البحث فى المعرفة كان لابد أن يبدأ بالبحث فى طرق المعرفة نفسها والوسائل المؤدية إليها .

وبلاحظ أن سقراط حينما بدأ من هذا المبدأ قد غير وجهة نظر الفلاسفة ، لأنه وجه الفلسفة إلى معرفة الماهيات أو المدركات بدلاً من أن يوجهها إلى معرفة الموضوعات الخارجية . (٤٣)

لكن إذا كان سقراط قد قال إن معرفة الماهيات هى المعرفة الحقيقية ، فإنه

(٤٢) يوسف كرم - تاريخ الفلسفة اليونانية - ص ٤٨ - ٤٩

(٤٣) د. عبد الرحمن بدوى - أفلاطون - وكالة المطبوعات الكويت سنة ١٩٧٩ ص ٢٦ - ٢٧

لم يأت بأن وجود الماهيات هو الوجود الحقيقي ، وإنما اقتصر فقط على إعلان هذا لمبدأ ، ألا وهو أن المعرفة الحقيقية هي معرفة الماهيات - ذلك أن سقراط في المنهج لم يضع مقبلاً فلسفياً ، وإنما أعطى الدافع الرئيسى والفكرة التوجيهية لإقامة مذهب فلسفى مختلف عن المذاهب السابقة فى نقطة البدء ، وبالتالى فى جوهره ومقومته . ونستطيع علنى كل حال أن نقول بوجه عام إن نقطة البدء فى الفلسفة السقراطية هي البحث أو الرغبة فى البحث عن ماهيات الأشياء تبعاً للمنهج الديالكتيكى ولذلك يجب أن نبدأ ببحث هذا المنهج . (٤٤)

لقد انتهج سقراط منهجاً جديداً فى البحث والفلسفة . أما فى البحث فكان له مرحلتان تدعيان «التهكم والتوليد» وفى المرحلة الأولى كان يتصنع الجهل ، ويتظاهر بالتسليم بأقوال محدثيه ، ثم يلقى الأسئلة ويعرض الشكوك ، شأن من يطلب العلم والاستفادة ، بحيث ينتقل من أقوالهم إلى أقوال لازمة منها ولكنهم لا يسلمونها فيوقعهم فى التناقض ويحملهم على الإقرار بالجهل .

فالتهكم السقراطى هو السؤال مع تصنع الجهل (٤٥) أو تجاهل العالم ، وغرضه تخليص العقول من العلم السوفسطائى أى الزائف ، واعدادها لقبول الحق . وينتقل إلى المرحلة الثانية ، فيساعد محدثيه بالأسئلة والاعتراضات مرتبة ترتيباً منطقياً على الوصول إلى الحقيقة التى أقروا أنهم يجهلون بها ، فيصلون إليها وهم لا يشعرون ، ويحسبون أنهم استكشفوها بأنفسهم . فالتوليد هو استخراج الحق من النفس . وكان سقراط يقول فى هذا المعنى إنه يحترف صناعة أمه وكانت قابلة إلا أنه يولد نفوس الرجال (٤٦) . والأمثلة كثيرة فى محاورات أفلاطون على مرحلتى المنهج السقراطى .

(٤٤) نفس المرجع . ص ٢٩ - ٣٠ .

(٤٥) أفلاطون . محاورات الجمهورية - ترجمة د. فؤاد زكريا ، مراجعته د. محمد سليم سالم دار

الكتاب العربى القاهرة ١٣٢٧

(٤٦) Plato : The octetus : Dialogues of Plato , Translated into english with analyses and introductions by B.Jowett . Vol. IV. Oxford at The Clarendon Press Mdcxcxcii 148 - 150 .

وبما سبق يتضح أن مرحلة التهكم تقوم على تنقيح العقلية اليونانية بما أذاعة السوفسطائيون من شك وهدم للعقائد للوصول ، وبذلك تبدأ هذه المرحلة خطوة كان لابد منها لتطهير النفوس . وعندما ينتهى سقراط من تطهير نفس خصمه من المعارف المشوهة التى تلقاها في المجتمع بالممارسة أو عن طريق تأثير أقرانه ، يبدأ مرحلة جديدة وهى التوليد .

وفى هذه المرحلة يرى سقراط وهو يعيد بناء المعرفة على أسس جديدة ، بعد أن طهر نفس محدثه من الأوهام والآراء المذيفة . (٤٧)

وأما فى الفلسفة فكان يرى أن لكل شىء طبيعة أو ماهية هى حقيقة يكشفها العقل وراء الأعراض المحسوسة ، ويعبر عنها بالحد . وأن غاية العلم إدراك الماهيات ، أى تكوين معان تامة الحد . فكان يستعين بالاستقراء ويتدرج من الجزئيات إلى الماهية المشتركة بينها ، ويرد كل جدل إلى الحد والماهية فيسأل : ما الخير وما الشر ، وما العدالة وما الظلم ، وما الحكمة وما الجنون ، وما الشجاعة وما لجبن ، وما التقوى وما الإلحاد وهكذا . فكان يجتهد فى حد الألفاظ والمعانى حداً جامعاً مانعاً ، ويصنف الأشياء فى أجناس وأنواع ، فيمتنع الخلط بينها ، فى حين كان السوفسطائيون يستفيدون من اشتراك الألفاظ وإيهام المعانى ، ويتهربون من التحد الذى يكشف المغالطة قبحه : «أول من طلب الحد الكلى طلباً مطرداً ويتوصل إليه بالاستقراء . وهو يقوم على هاتين الدعامتين : يكتسب الحد بالاستقراء ، ويتركب القياس بالحد . ذلكم قيل راجع إليه فى هذين الأمرين» (٤٨) . ولقد كان لاكتشافه الحد والماهية أكبر الأثر فى مصير الفلسفة ، فقد ميز بصفة نهائية بين موضوع العقل وموضوع الحس ، وغير روح العلم ثقيراً تاماً ، لأنه إذ

(٤٧) د. محمد على أبو رمان : تاريخ الفكر الفلسفى . الفلسفة اليونانية حياً من طاليس إلى أفلاطون . الدار القومية للطباعة والنشر ط ٢ القاهرة سنة ١٩٦٥ من ١٢٠ - ١٢١ .

(٤٨) Aristotle : Metaphysics , B1 , ch6 . 987 a 1 - 4 and 1078 . B16 . 4 - 13 .

وايضاً . يوسف كرم . المرجع السابق - ص ٥٢ - ٥٣ .

وايضاً د. جعفر آل ياسين . فلاسفة يونانيون من طاليس إلى سقراط . المكتبة الوطنية ببغداد ط ٣ بغداد

جعل الحد شرطاً له، وبذا قضى عليه أن يكون مجموعة ماهيات، ونقله من مقولة الكمية حيث استبقاء الطبيعيين والفيثاغوريين، إلى مقولة الكيفية.

ومن بين أفكار سقراط المشار إليها آنفا ما يعد مساهمة إيجابية وضرورية لتطور العلم، على سبيل المثال.

(١) تمسكه بالتحديد والتصنيف الواضحين: إذ لا حدود من المناقشة إذ لم تكن نعرف على أدق وجه ممكن الموضوع الذى نتكلم عنه، وهذا شئ أساسي فى العلم أكثر منه فى الفلسفة.

(٢) كان يستخدم أسلوباً جيداً للجدل والكشف المنطقى وهو ما دعاه بفن التوليد، ويجب أن يتمرس العلماء بفن المناقشة الخالية من الأخطاء المنطقية، وإلا توصلوا إلى نتائج خاطئة.

(٣) كان يشعر شعوراً عميقاً بالواجب واحترام القانون، وإن نمو العلم الصحيح يتطلب صفاء أخلاقياً وصدقاً وتربية فردية واجتماعية، ولا سبيل للمواطن الفاسد أن يكون عالماً صالحاً.

(٤) إن شكه العقلى هو نقطة ارتكاز البحث العلمى، وعلى العالم أن يتأهب لاستئصال دعائم التعصب والخرافات قبل أن يشرع فى البناء. بالطبع لم يكن شك سقراط تاماً فلم يمتد مثلاً إلى موضوعات الألوهية، وما ذاك إلا لتأثير البيئة عليه.

فلم يعى الفلاسفة السابقون أهمية هذه النقاط الأربع. أما سقراط فقد وعاهما وعياً تاماً وشدد عليها كل التشديد، ولهذا السبب وحده يستحق أن يتبوأ مكاناً عالياً جداً فى تاريخ العلم. (٤٩)

(٤٩) جورج سارتون: تاريخ العلم. ترجمه لعفيف من العلماء بإشراف د. ابراهيم مدكور ح٢. دار

المعارف القاهرة سنة ١٩٧٠ من ٨٥ - ٧٦

(٥٠) د. عبد الرحمن بدوى: موسوعة الفلسفة ح٢. المؤسسة العربية للدراسات والنشر. ط١

بيروت سنة ١٩٨٤ ص ٣٢٤

ثامناً : - المدارس السقراطية الصغرى

المدارس السقراطية الصغرى ثلاث ، وسنعرض هنا لأبرز أعلامها .

(أ) أنستانس الكلبي .

ألف أنستانس رسالة في المعرفة والرأى تقع فى أربع مقالات (٥٠) . وقد بدأ بحثه فى المعرفة بنقده لنظرية أفلاطون فى المثل فأكد مثل الرواقيين المتأخرين أن الأفراد والجزئيات المحسوسة التى تقع تحت إدراكنا الحسى ، هى وحدها الموجودات الحقيقية ، وليست المثل المجردة ، بل إن كل موجود جزئى له اسم خاص به ينطبق عليه وحده ، ولا يشترك معه فيه آخرون ، فانه من غير المعقول أن نضيف إلى الموضوع محمولاً مغايراً له ، إذ أن المثل الأفلاطونى حينما نطلقه على أفراد كثيرين ، فأننا بذلك نضعه موضع المحمول بالنسبة لكل فرد كموضوع له . وعلى هذا فقد رفض أنستانس فكرة التعريف التى تتضمن الخصائص المشتركة للموضوع وذهب إلى أن الموضوع المفرد قد يبدو لنا مركباً ، ولكن هذا التركيب ناتج من تعددها لمكونات هذا المفرد ، وعلى هذا فالموجود المفرد أو الجزئى لا يمكن أن يعرف بل من الممكن فقط أن يقارن بغيره من الجزئيات المشابهة له ، وتمشياً مع الرأى الذى استقاه على الأرسطى من فيثاغورس ، نجدد بقرر أن الإنسان لا يستطيع أن يناقض نفسه ، فحينما يقول بأشياء متعددة فانه إنما يشير بالفعل إلى أشياء متعددة ومتمايزة موجودة فى الواقع على هذا النحو إذ الألفاظ المختلفة التى تسمى بها الأشياء لابد من أن يكون لها مقابل فى الخارج أى موجودات متشككة . (٥١)

فالماهية عنده فردية ، يعبر عنها بلفظ مفرد ، لا بحد مركب من لفظين أو أكثر . وعلى ذلك يستحيل الحكم والجدل والخطأ ، أما الحكم ، فأنه يستحيل تصور شيء إلا بتصور هذا الشيء نفسه ، ويستحيل التكلم عنه إلا بذكر اسمه ، فإن الماهية إما أن تكون بسيطة ، فلا تحدد بل تشبه بشيء آخر ، وإما أن تكون مركبة ، فتذكر عناصرها ، والعناصر لا تحدد ، بل تشبه بغيرها ، وفى كلا

(٥١) د. محمد على أبو ريان . المرجع السابق ج ٢ . ص ١٢٨ - ١٢٩

الحالتين تعرف الماهية باسمها أو باسم ماهية تشبهها . وكان يقول بهذا المعنى بداية كل تعليم دراسة الأسماء . فليست تضاف الماهيات بعضها إلى بعض ولكنها تبقى منفصلة لتباينها ، مثل تباين الإنسان والطبيب . فكل ما يصح أن يقال هو الإنسان إنسان ، والطبيب طبيب . وأما الجدل فمستحيل لأن المتناظرين إما أن يتعقلا شيئا واحداً فهما متفقان ، وإما أن يتعقلا أشياء مختلفة فلا معنى للمناظرة . وأما استحالة الخطأ فلأن المفهوم من الخطأ أنه تصور ما ليس موجوداً ، ويستحيل أن تتصور غير الموجود ، وهذا الزأى فى التصور والحكم يستتبع ازدراء العلم ، من حيث إن العلم مجموعة معان وأحكام . وكان انستانس يزدرى العلوم بالفعل ويعتبرها غير مفيدة . (٥٢)

(ب) إقليدس الميغارى

يرى إقليدس أن الوجود يبدر فى ماهيات مختلفة هى مظاهر الوحدة الأصلية ، وليس لها وجود إلا فى الفكر أما إذا اعتبرناها حقيقية أمتنع كل قول وكل حكم ، لأن وضعها فى الحقيقة يجعلها منفصلة متميزة ثابتة ، فكيف تحمل واحدة على أخرى ؟ كذلك نمتنع الحركة لامتناع تحول ماهية إلى غيرها . فالحكم لغو ، والحركة وهم ، والماهيات واحدة وإن تعددت الأسماء . (٥٣)

(ج) أرسطوبس القورينائى

كان له نظرية فى المعرفة تعتمد على الأحساس . وكان يرى أن الأحساس نسبى ولا يمكن أن يتفق عليه الجميع على عكس اللغة التى هى وسيلة للتفاهم بين الناس جميعاً . (٥٤) ويقول أرسطوبس إن كل إدراكاتنا ليست إلا انطباعات لأحوالنا الشخصية ، ولا تستطيع أن تخبرنا بشيء عن الأشياء ذاتها .

فنحن نشعر بالحلاوة والبياض ألخ ، ولكن هل الأشياء نفسها حلوة أو بيضاء ؟ هذا أمر محجوب معرفته عنا ، فكثيراً ما يحدث الشيء الواحد أثيرين

(٥٢) يوسف كرم . تاريخ الفلسفة اليونانية . ص ٥٦ . ٦٠

(٥٣) نفس المرجع . ص ٥٩

(٥٤) د . محمد على أبو ريان . المرجع السابق ج ١ . ص ١٧٧

مختلفين فى شخصين مختلفين ، ولما كنا لا نعرف أين الحق ؟ ، فإن الأمر يتوقف إذاً على الإدراك الشخصى الذاتى . ولهذا نحن لا نعرف يقينياً غير انطباعاتنا الخاصة ، ولا يمكن أن ننخدع بها ، أما الأشياء فلا نعرف عنها شيئاً يقينياً . إن لدينا أسماء واحدة ، ولكن معانيها تختلف باختلاف الأشخاص ، ولهذا يرى أرسطوبس أن جميع امتثالاتنا وتصوراتنا ذاتية شخصية والنتيجة لهذا أنه من الحماقة البحث عن معرفة الأشياء ، لأن هذا غير ميسور لنا ، ومن ناحية أخرى يكون الاحساس هو المعيار الذى يحكم به على أفعالنا وهو الذى يهبها قيمتها . (٥٥)

(٥٥) د. عبد الرحمن بدوى . موسوعة الفلسفة . ج ٢ . ص ٢٤١

- تحقيق -

امتزج البحث فى المعرفة لى السابقين على أفلاطون، بالبحث فى الوجود. ونجد لىهم اتجاهات تقارب اتجاهات البحث فى نظرية المعرفة لى المحدثين والمعاصرين ، فمنهم من جعل الحس هو أساس المعرفة ، ومنهم من جعل العقل هو الأساس ، ومنهم من وفق بين الحس والعقل .

ومنهم من فرق بين نوعين من المعرفة : وهمية ويقينية . كما نجد منهم من نادى بأن المعرفة مكتسبة فى حين رأى آخرون أنها فطرية ، بينما نادى آخرون بأستحاله قيامها .

وبخلاصة القول لقد بحث السابقون على أفلاطون فى وسائل المعرفة ، وأنواعها وامكان قيامها .

معين هي نفسها الحقيقة عند شخص آخر .

وهاهنا أفلاطون ينهض بعد أستاذه فيواصل بعده الطريق حتى ينتهي إلى نظريته الهامة - أعني نظرية المثل - وهي القطب الراحل من فلسفته ، وأساسها الذي تقوم عليه وأصلها الذي تتفرع منه .

ولما كانت نظرية المثل تعتمد كل الاعتماد على نظرية المعرفة ، أراد أفلاطون أن يبدأ البناء بوضع الأساس ، فلا يخطو في نظرية المثل خطوة واحدة قبل أن يأتي بمعوله على كل أثر لنظرية السوفسطائيين في المعرفة ، وإذا ما فرغ من ذلك كان طريق السير معبداً ممهداً . ونستطيع أن نلخص النقد الذي وجهه أفلاطون إلى النظرية السوفسطائية في النقاط الآتية : -

وقد ذكر ذلك أفلاطون في محاوره ثياتيتوس . Theaetetus :

١- يقول بروتاجوراس إن ما يبدو حقاً لشخص ما فهو حق بالنسبة إليه ، فماذا يقول فيما يبدو للناس أنه الحق عن حوادث المستقبل .

٢- كيف نتخذ الحواس سبيلاً إلى العلم . وهي تحمل إلينا إدراكات متناقضة .

٣- تؤدي نظرية السوفسطائيين إلى نتيجة محتمة وهي استحالة التعليم والحوار وبطلان الأدلة والبراهين .

٤- لو كانت الحواس هي مقياس الحقائق لإشترك الحيوان مع الإنسان في إدراك الحقيقة .

٥- تناقض هذه النظرية نفسها بنفسها . فحين يقول بروتاجوراس «إن ما يبدو لأي شخص أنه الحق فهو حق بالنسبة له» يثبت بهذا القول نفسه فساد رأيه .

٦- القول بهذه النظرية لا يجعل فاصلاً بين الحق والباطل فكل شيء حق وباطل في آن واحد ، وإذن فاللفظتان تعنيان معنى واحداً أو لا

تعنيان شيئاً .

٧- لا يخلو إدراك كائناً ما كان من عنصر خارج عن عمل الحواس فإذا قلت مثلاً : « هذه الورقة بيضاء » فقد تظن أن هذا إدراك جاءك عن طريق الحواس وحدها ، والواقع أن فيه جانباً من عمل العقل ، إن حاسة الإبصار قد نقلت إليك صورة معينة ، فمن أدراك أنها ورقة وليست قطعة من الخشب أو النحاس ؟ أليس هذا الحكم بأنها ورقة نتيجة لعملية عقلية سريعة قارنت بها هذا الجسم الذى تراه بمجموعات الأنواع التى فى ذهنك ، فلما رأيت فيه صفات الورق حكمت بأنها ورقة .

وخلاصة القول إن العلم لا يمكن أن تأتى به الحواس وحدها وإن العقل هو الآداة التى نستعين بها فى الوصول إلى المعرفة مهما كان نوعها ولا بد من التفريق بين العلم الصحيح والرأى الشخصى .

والى هنا سار أفلاطون فى نفس الطريق الذى سلكه أستاذه سقراط حيث انتهى إلى أن المدركات العقلية وحدها التى يعبر عنها بالتعريف هى العلم ولكنه لم يقف عند هذا الحد الذى وقف عنده سقراط ، بل تابع السير باحثاً عن الحقيقة المطلقة التى وصل إليها فى نظريته عن المثل .^(١)

ثانياً تعريفه للعلم .

رأى أفلاطون أن أى معرفة إنما ترجع الى ذكريات تحفظها النفس مما سبق لها أن شاهدته أثناء وجودها فى العالم المعقول وقبل أن تحل فى البدن ، فتكون عملية التذكر إذن هى الأساس الأول للمعرفة عند أفلاطون ، ومن شروط هذا التذكر مثول المحسوس أمام الحس فتتذكر النفس شبيهه الذى شاهدته فى العالم المثالى وعلى هذا فان نظرية التذكر الأفلاطونى تعد من أهم الأسس التى تقوم

(١) وولترستيس ، تاريخ الفلسفة اليونانية ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد . ص ٢٥٤ ، ١٥٥

وكذلك انظر . احمد أمين وزكى نجيب عمود ، قصة الفلسفة اليونانية ، مطبعة لجنة التأليف

والنشر ط ٧ . القاهرة ، ١٩٧ ، ص ١٠٤ ، ١٠٧

عليها المثالية عند أفلاطون ، إذا أنه بواسطة هذه النظرية أمكن البرهنة على وجود المثل فى عالم آخر وهو الموضع الذى شاهدت فيه النفس ما تتذكره فى العالم الأرض ، وكذلك أمكن بهذه النظرية البرهنة على خلود النفس .

ونجد أصل هذه النظرية فى المنهج السقراطى حيث نجد سقراط يطبق أسلوب التوليد ، الذى يوجه فيه الأسئلة إلى شخص آخر بطريقة منظمة تجعله يستخرج من نفسه حقائق كانت موجودة فى نفسه دون أن يشعر بوجودها لديه . وقد أورد أفلاطون فى محاوره مبنون الصورة الأولية لتجربة التذكر الإستمولوجية حيث يكشف (عبد) بمساعدة أسئلة يوجهها إليه سقراط حقائق هندسية ، على الرغم من أنه لم يكن قد تلقى أى دراسة علمية قبل ذلك ، وبهذا يثبت سقراط أن التذكر هو المصدر الوحيد للمعرفة .

لا شك أننا هنا أمام اكتشاف لحقائق قد عرفناها من قبل فى وجود سابق على الوجود الحسى ، وأن كل منا قادر على أن يقوم بهذه التجربة لو وجهت إليه الأسئلة بطريقة منظمة ، نحن نفترض إذن وجود هذه الحقائق فى عالم سابق على العالم الحسى ، لأننا قد تأكدنا من أن هذه المعارف لم تصل إلينا فى فترة من فترات وجودنا فى العالم الحسى وبذكر لنا أفلاطون بهذا الصدد (٢) أن بعض الكهنة يتحدثون عن وجود سابق للنفس ، ونحن نعرف أن هذه إشارة واضحة إلى معتقدات الأورقيين والفيثاغوريين ، ويستطرد أفلاطون قائلاً إنه إذا كان الأمر كذلك فلماذا لا تكون النفس قد حفظت ذكريات غامضة لمعارف مكتسبة قبل الميلاد وأن توجيه الأسئلة يوقظ هذه المعارف وبهذا الحل الذى يقوم على مبدئين الأول مستمد من المنهج السقراطى والثانى يرجع إلى آراء الأورقيين والفيثاغوريين - يمكن أن نحدد أصول المعرفة الإنسانية . وفى هذه المعرفة التذكيرية نجد أن العقل يألف مع المعتقدات الدينية لكى يقدم نوعاً من الفلسفة الصوفية التى تؤسس العلم وترسم فى نفس الوقت معالم الطريق لتطهير النفس وخلاصها .

(٢) أفلاطون ، مبنون ، ققرة ٨٢ وما بعدها .

فالتذكر إذن هو اكتشاف للمعرفة الأولية وهو تأكيد لاستقلال المعرفة عن الموضوع الخارجى . ويشبه أفلاطون العلم والمعرفة بشعلة تؤججها وتزيد من لهيبها شعلة أكبر منها وأكثر حيوية هذه المعرفة ليست شيئاً ينصب من عقل إلى آخر كما يفعل المدرس مع التلميذ أو بعبارة أخرى كما يقول أفلاطون «ليست كما نصب البنيذ من القارورة إلى القدرح فعملية التعليم لا تتم بأن تزود شخصاً أعمى بعين لكي يشاهد بها المراتب أو لكنها - على العكس من ذلك - توجيه الكائن الحى إلى الوجهة المناسبة الصحيحة لكي يتلقى المعارف ، وهى أيضاً تمهد الطريق للشخص العارف وهو حاصل دائماً على الاستعداد للاتجاه إليه» .

فكل ما تفعله النفس الإنسانية فى عملية المعرفة هو فعل الانتباه والتطهر وهو كصلا أبدية للنفس تتمكن خلالها من المشاهدة العيانية للروحانيات التى هى أصول الحقائق^(٣)

ثالثاً انواع المعرفة

استقصى افلاطون انواع المعرفة، فكانت أربعة : الأول الإحساس وهو إدراك عوارض الاجسام أو أشباحها فى اليقظة وصورها فى المنام . الثانى الظن ، وهو الحكم على المحسوسات بما هى كذلك . والثالث الاستدلال . وهو علم الماهيات الرياضية المتحققة فى المحسوسات . والرابع التعقل وهو إدراك الماهيات المجردة فى كل مادة . وهذه الأنواع تربية بعضها فوق بعض تتأدى النفس من الواحد إلى الذى يليه بحركة ضرورية إلى أن تطمئن عند الأخير^(٤)

وسوف نتناول هنا بالدراسة كل نوع من هذه الأنواع الاربعة

١- الأحساس : هو أول مراحل المعرفة . ويقول أفلاطون . أن الهرقليطين يدعون أن المعرفة مقصورة عليه وأنه ظاهرة قائمة بذاتها متغيرة أبداً ، ليس لها جوهر تقوم به ولا قوة تصدر عنها ، ولكن لو كان الإحساس كل المعرفة كما يقولون ، لاقتصرت المعرفة على

(٣) د. محمد على أبو ريان ، تاريخ الفكر الفلسفى ، ج ١ ، الفلسفة اليونانية من طاليس إلى

افلاطون ، ص ١٨٥ ، ١٨٦ .

(٤) افلاطون ، الجمهورية ، ك ٦١٠ - ٥١١ .

الظواهر المتغيرة ولم تدرك ماهيات الأشياء ، ولصح قول بروتاغوراس أن الانسان مقياس الأشياء ، وأن ما يظهر لكل فرد فهو عنده على ما يظهر . فأصبحت جميع الآراء صادقة على السواء ، المتناقض منها والمتضاد وامتنع القول أن شيئاً هو كذا أو كذا على الإطلاق . ليس فقط فى النظريات ، بل فى السياسة والأخلاق والصناعات أيضاً ، فيستحيل العلم والعمل ، ولكنهما ممكنان ، فالقول مردود . وهو مردود كذلك من جهة أنه ينكر الفكر بقوة خاصة ، والواقع أن الذاكرة والشعور ينقضان هذه الدعوى . ومن حيث ان التذكر هو دوام الشخص الذى يتذكر ثم إن فينا قوة تدرك موضوعات الحواس على اختلافها وتركيبها معاً فى الإدراك الظاهرى ، فتعلم أن الأصفر جلو ، بينما الحواس لا تدرك كل منها إلا موضوعاً خاصاً وتفوتها موضوعات سائر الحواس وليس يكفى لفهم اللغة مثلاً رؤية ألفاظها أو سماعها ، وإنما الإحساس : فإن العالم وحده يتوقع المستقبل بعلمه ، ويؤيد المستقبل بوقعه ، مما يدل على وجود قوة تعلم ، وقوانين ثابتة للأشياء . وهذه القوة تضاهى الإحساسات بعضها ببعض وتصدر عليها أحكاماً مغايرة للحس بالمرّة ، فتقول عن صوت أولون مثلاً إنه عين نفسه وغير الآخر وإنه واحد ، وإنهما اثنان ، وإنهما متباينان : جميع هذه العلاقات يحكم بها المركز المركب ، والمضاهاة وإدراك العلاقة فعلاان متمايزان من الإحساس . فليس العلم الإحساس ، ولكنه حكم النفس على الإحساس ، وبهذا الحكم يمتاز الانسان على الحيوان الأعجم مع اشتراكهما بالإحساس .^(٥)

٢- الظن : يرى أفلاطون ان الحكم يختلف باختلاف موضوعه ، فإذا كان الموضوع المحسوسات المتغيرة من حيث هى كذلك ، كان الحكم «ظناً» أى معرفة غير مربوطة بالعلة ، فلا يعلم للغير ، لأن التعليم تبيان

(٥) أفلاطون ، ليايتوس ، ققرات ، ١٥٢ و ١٦٠ - ١٦٥ ، ١٨٤ - ١٨٦

الأمر بعلمها ، ولا يبقى ثابتاً ، بل يتغير بتغير موضوعه في عوارضه وعلاقاته : أنظر إلى الطب والحرب والفنون الجميلة والآلية والسياسة العلمية والعلوم الطبيعية ، تجدها جميعاً متغيرة نسبياً لتعلقها بالمادة ، لا تتناولها المعرفة إلا في حالات وظروف مختلفة . فليس الظن العلم الذي تتوق إليه النفس ، إذ أنه قد يكون صادقاً . وقد يكون كاذباً ، والعلم صادق بالضرورة ، والظن الصادق نفسه متمايز من العلم لتمايز موضوعهما ، فإن موضوع الظن الوجود المتغير وموضوع العلم الماهية الدائمة ، ثم إن العلم قائم على البرهان ، والظن تخمين ، والظن الصادق نفحة إلهية أو إلهام لا اكتساب عقلي ، والظن بالإجمال قلق في النفس يدفعها إلى طلب العلم (٦)

٣- الاستدلال : يرى افلاطون ان النفس ترقى درجة أخرى بدراسة الحساب والهندسة والفلك والموسيقى : فإن هذه العلوم ، ولو أنها تبدأ من المحسوسات وتستعين بها ، إلا أن لها موضوعات متميزة من المحسوسات ، ولها مناهج خاصة : فليس الحساب عد الجزئيات كما يفعل التاجر ، ولكنه العلم الذي يفحص عن الأعداد أنفسها بصرف النظر عن المعدادات ، وليست الهندسة مسح الأرض ، ولكنها النظر في الأشكال أنفسها . ويختلف الفلك عن رصد السماء بأنه يفسر الظواهر السماوية بحركات دائرية راتبه ، بينما الملاحظة البحتة لا تقع إلا على حركات غير منتظمة ، ويفترق العالم الذي يكشف النسب العددية المقومة للألحان ، عن الموسيقى الذي يضبط النغم بالتجربة فهذه العلوم تضع أمام الفكر صوراً كلية ، ونسباً وقوانين تتكرر في الجزئيات ، لذا يستخدم الفكر الصور المحسوسة في هذه الدرجة من المعرفة لكن لا كموضوع بل كواسطة لبنية المعاني الكلية المقابلة لها والتي هي موضوعة ، ثم يستغنى عن كل صورة حسية ،

(٦) أفلاطون ، مينون ، ٩٧ ، ٩٨ ، وثياتيوس ١٨٧ وما بعدها . والجمهورية ك ٥ . وثمانين ٥١

ويتأمل المعانى خالصة وهو يستغنى عن التجربة كذلك فى استدلاله ، ويستخدم المنهج الفرضى الذى يضع المقدمات وضعاً ، ويستخرج النتائج : مثال ذلك متى تعرض مسألة للمهندس أو الفلكى فيقول فى نفسه : «أفرض أن حلها بالإيجاب وأنظر ما يلزم من نتائج» أو : «أفرض أن حلها بالسلب وانظر ما يخرج لى» فإذا وجد أن نتيجة كاذبة تلزم من فرض ما ، انتقل إلى نقيض هذا الفرض وأخذ به ، ولكن يلاحظ على هذا المنهج أمران : الأول أنه قد يبين كذب فرض ما ولا يبين صدق الفرض الذى يقف عنده ، إذ قد تخرج نتائج صادقة من مقدمات كاذبة ، والثانى أنه يرغم العقل على قبول النتيجة ولا يقنعه لأنه يأخذ المسائل من خلف ، ولا يستعمل إلا حيث يتعذر النظر المستقيم .

ويلاحظ على هذه العلوم أنها لا تكفى أنفسها ، لأنها تضع مبادئها وضعاً ولا تبرهن عليها باستخراجها من مبادئ عليا ، ويمتنع أن يقوم علم كامل حيث لا توجد مبادئ يقينية ، فالرياضيات معرفة وسطى بين غموض الظن ووضوح العلم وهى أرقى من الظن ، لأنها كلية تستخدم فى الفنون والصناعات والعلوم ، وتعلمها ضرورى لكل إنسان ، وهى أدنى من العلم لأنها استدلالية (٧)

٤- التعقل : يرى افلاطون ان التجربة الحسية والعلوم الرياضية تستحث الفكر على اطراد سيره . وذلك بأنه يحكم عليها بأمر ليست لها بالذات وغير متعلقة بمادة أصلا ، كأن يرى الشئ الواحد كبيراً بالإضافة إلى آخر ، صغيراً بالإضافة إلى ثالث ، مما يدل على أنه فى نفسه ليس كبيراً أو صغيراً وأن الكبير والصغر معنيان مفارقان له نطبقهما عليه وكأنه يرى الشئ الواحد شبيهاً بآخر أو مضاداً أو مبايناً ، مساوياً أو غير مساو ، جميلاً خيراً عادلاً ، إلى غير ذلك من الصفات المفارقة للأجسام والمتعلقة من غير معاونة الحواس فيتساءل

(٧) افلاطون ، الجمهورية ، ك ٢١٧ (ج ٢ - ٥٣٢ ب)

عن الكبير والصغير والتشابه والتضاد والتباين والتساوى والجمال والخير والعدالة وما إليها ، كيف حصل عليها وهي ليست محسوسة ، وهي ضرورية لتركيب الأحكام على المحسوسات : - فيلوح له أنها موجودة في العقل قبل الإدراك الحسي (٨)

وهكذا يترج الفكر من الإحساس إلى الظن إلى العلم الاستدلالي إلى التعقل المحض ، مدفوعاً بقوة باطنة ، وجدل مساعده لأنه في الحقيقة يطلب العلم الكامل الذي يكفى نفسه هو يصلح أساساً لغيره . (٩)

لقد توصل أفلاطون من كل ذلك إلى أن ما يتوفر فيه الثبات المطلق والكمال هو موضوع المعرفة بالمعنى الدقيق ، وإذن فموضوع المعرفة هو عالم المثل ويدرك بالعقل ، ولذلك يكون أول من نادى بها يسمى النظرية العقلانية في المعرفة Rationalism وهي أن ما يمكن معرفته حقاً هو الحقائق الضرورية . ضرورة منطقية - ونصل إليها ببراهين قبلية كما توصل أفلاطون أيضاً إلى التمييز بين المعرفة والظن أو بين المعرفة والاعتقاد لأن السمة الرئيسية للمعرفة هي الصدق المطلق ، أما الاعتقاد أو الحكم أو الظن فقد يصدق أو يكذب فقد أعرف قضية دون أن أعتقد بها . كما قد أعتقد بشيء لكنني لا أستطيع إقامة البرهان عليها (١٠)

رابعاً الجدول كمنهج لتحصيل المعرفة

بدأ أفلاطون بوضع نظريته الجديدة في المعرفة معتمداً منهجياً - إلى حد ما - على طريقته الخاصة في الجدول ولم يكن إشارة للحوار عبثاً أو إرضاء لنزوعه

(٨) أفلاطون ، الجمهورية ، ك ٥٢١ ٧ (ح) - ٥٢٢ (ب) وايضا فيدون ٦٥ - ٦٦ و ٧٤ - ٧٥ .

(٩) يوسف كرم . تاريخ الفلسفة اليونانية ، ص ٦٩ ، ٧٢

(١٠) انظر : الموسوعة الفلسفية نشر إدوارز ج ٣ ، مادة «تاريخ الأستيمولوجيا» ص ١٠ - ١٢ ،

ايضا ج ٤ مادة «المعرفة والاعتقاد» ص ٣٤٧ - ٣٤٨ ، وايضا : د. محمود زيدان ، نظرية المعرفة عند مفكرين الاسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين دار النهضة العربية ط ١ بيروت ١٩٨٩ ،

ص ٢١ .

إلى القصص التمثيلية ولكن بمعاصر السوفسطائيين وتلميذ سقراط تأثير بالجدل ، واعتقد مع أستاذه أن الحوار بمراحلته هو الطريق الوحيد للبحث في الفلسفة ، فاصطنع الجدل بل تحدى السوفسطائيين فنقل اللفظ من معنى المناقشة الموهبة إلى معنى المناقشة المخلصة التي تولد العلم ، وهي مناقشة بين اثنين أو أكثر أو مناقشة النفس لنفسها . بل ذهب إلى أبعد من هذا فأطلق اللفظ على العلم الأعلى الذي ليس بعده مناقشة ، وحد الجدل بأنه المنهج الذي به يرتفع العقل من المحسوس إلى المعقول دون أن يستخدم شيئاً حسياً بل بالانتقال من معان إلى معان بواسطة معان ^(١١) وبأنه العلم الكلي بالمبادئ الأولى والأمور الدائمة ، يصل إليه العقل بعد العلوم الجزئية ، ثم ينزل إلى هذه العلوم يربطها بمبادئها ، إلى المحسوسات يفسرها ، فلجدل منهج وعلم ، يجتاز جميع مراتب الوجود من أسفل إلى أعلى وبالعكس ^(١٢) ومن حيث هو علم فهو يقابل ما نسميه الآن بنظرية المعرفة بمعنى واسع يشمل المنطق والميتافيزيقا ^(١٣)

ويرى أفلاطون أن للجدل طريقين ، طريق صاعد يهدف للوصول من خلال الكثرة المحسوسة إلى الوحدة المعقولة التي تشملها وتفسرها أو يصعد من المعقولات المتعددة إلى أعلاها مرتبة ، ومبدأها جميعاً أى ينتقل من تعميم إلى آخر حتى يصل إلى الجنس الأعم الذي يشملها جميعاً . وهذه الحركة هي المسماة بطريق الصعود بمعنى أدق بالتأليف Synopsis ^(١٤)

ويضرب أفلاطون مثالا يفسر به هذا الجدل الصاعد عندما يتناول البحث في الجمال في محاوره المأدبة . إذ يصعد الفيلسوف من إدراكه للجمال الجزئي المحسوس إلى الجمال الأعم الذي يكون العنصر المشترك في محل المحسوسات الجميلة ثم إلى الجنس الأعم الذي يشمل بالإضافة إلى جمال المحسوسات المعنويات من نسب هندسية أو معان خلقية حتى يصل في النهاية إلى الجمال في

(١١) أفلاطون ، الجمهورية ٥١١ ب

(١٢) نفس المصدر ٥٣٣ جـ

(١٣) يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة اليونانية ، ص ٦٩

(١٤) أفلاطون ، الجمهورية ٥٣٧ جـ . وميتون ١٤٦ هـ .

ذاته أو المبدأ المشترك في كل ما يمكن أن نصفه بأنه جميل .

أما الطريق الآخر للديالكتيك فهو الطريق الهابط . لأن الفيلسوف بعد أن يدرك الوجود الأعم أو أعلى الأجناس ، يهبط إلى الأنواع التي تتدرج تحته وله أن يسير في هذا الهبوط على منهج التحليل أو باستخدام القسمة الثنائية المستتيرة بحسب المثل (١٥)

لذلك يعود إلى ترتيب الموجودات ، مراعيًا في ذلك حقيقتها أو ترتيبها المنطقي (١٦) وما سبق يتضح أن منهج أفلاطون الجدلي يتخذ صوراً متعددة كالجدل الصاعد والنازل والقسمة الثانية والمنهج الفرضي والتقابل بين الوحدة والكثرة ، فكل هذه إذن صور منهجية تدخل في سياق المنهج الأفلاطوني .

ويقول أفلاطون هنا لك أربع طرق نستطيع بواسطتها الحصول على علم بموجود ما ، الأول هو الذي تتم فيه معرفة الشيء عن طريق اسمه . وأما الثاني فهو التعريف ، والثالث هو الصورة المحسوسة ، والرابع هو العلم . ولنضرب لذلك مثلاً ، فالدائرة هي أولاً لفظ الدائرة الذي انطق به هذه الطريقة في معرفة الشيء ، وأما الطريقة الثانية فهي التعريف المؤلف من أسماء وأفعال كقولنا لدائرة هي التي تتساوى فيها المستقيمات الواصلة من محيط الدائرة إلى مركزها ، وهذا هو تعريف لهذا الشيء الذي يشير اسمه إلى أنه مستدير وله محيط ، وأنه دائري . أما الطريقة الثالثة فتتعلق بالدائرة المرسومة المحسوسة والتي لا تلبث أن تمحى وتذوّر حول نفسها ثم تلاش ولكن الدائرة في ذاتها التي تنسب إليها كل هذه الموضوعات لا تبيء عن شيء شبيه بما قلنا وفي المرتبة الرابعة نجد العلم ، والعقل والظن الصحيح . وإذن فلدينا أربع طرق للمعرفة ، أليست هذه كافية لكي تدرك الموضوع ويجب أفلاطون بالنفي ذلك لأنه لا بد للفيلسوف المتجه إلى المعرفة من أن تتوفر لديه صفات معينة منها ما هو عقلي ومنها ما هو أخلاقي . فلا بد من أن يكون مفطوراً على التعلم بسهولة ، وأن يكون حاصلاً على ذكره قوية (١٧) وأن

Phceder 260 - 266 . Philebus 346 . Laws . V932b (١٥)

(١٦) د. أميرة مطر . الفلسفة عند اليونان ، ص ١٩٤ ، ١٩٥ .

Plato , Protagoras 344A (١٧)

يكون له ميل طبيعي إلى كل ما هو عادل وجميل^(١٨) وأن يكون بينه وبين الموضوع تجاوب أو تعاطف^(١٩) ولكن ما معنى هذا التعاطف أو التجاوب مع الموضوع؟ يمكن أن نفسر هذا أخلاقياً بالميل النظري نحو الفضيلة ، وهذا يعني عند أفلاطون الاتجاه إلى البحث عن ماهية الفضيلة ولكن ليس معنى هذا أن أفلاطون يبحث عن الفضيلة في سائر موضوعات الفلسفة سواء كانت رياضية أو طبيعية أو الهية بل أنه يسطينا مثلاً عن التجاوب بين النفس والاشياء الفاضلة والجميلة ، ويُن أن تمت تجاوباً أو ميلاً بين النفس وموضوعها أي كان كما نلاحظ في ميلنا إلى الفاضل والجميل .

ولنعود ثانية إلى طرق المعرفة الأربع ، فمن ناحية الدلالة اللفظية أو الأسماء نجد أنها اتفاقية فلا ينبثق من أن نسمى الدائرة خطاً مستقيماً ما دما تنفق على ذلك^(٢٠) وكذلك فإن التعريف وهو تكوين مؤلف من أسماء وأفعال فانه ينطبق عليه ما ينطبق على الدلالة اللفظية وكذلك الصور المحسوسة فان الدائرة المرسومة مثلاً تتصل بالخط في كل نقطتها ما دامت النقطة هي بداية الخط وبذلك تتضمن الدائرة ما هو ضد لها أي الخط المستقيم أما الدائرة في ذاتها وهي موضوع المرتبة الخامسة للمعرفة فانها لا تتضمن أي تضاد في ذاتها^(٢١) أما المرتبة الرابعة من المعرفة وهي العلم والعقل ، والظن الصحيح فهي ناقصة أيضاً^(٢٢) وهي متعلقة بالنفس والمرتبة الأربعة سواء أكانت متعلقة بالألفاظ أو بالأجسام أو بالنفس فانها جميعاً تشترك في أنها خارجة عن الموضوع فهي تقترب من الموضوع وتدور حوله ولكنها لا تنفذ اليه ولا تعرض صورة كاملة له ، بل تقدم لنا نسخة ناقصة وصورة غير كاملة لا تنطبق على الموضوع^(٢٣)

Ibid , 344A (١٨)

Ibid , 442 D (١٩)

343b (٢٠) الخطاب السابع

343A (٢١) نفس المصدر

(٢٢) الجمهورية - ك ٩ - ٥٨٥ ب

(٢٣) الخطاب السابع Ix342C

ومن ثم فهمى لا تؤدي بنا إلى معرفة ماهية الموضوع ، بل تقدم لنا مجموعة من الصفات المتعلقة بالموضوع فحسب ، وهذا ما يحدث فى سير الجدل .

ولكن على الرغم من أن الطرق الأربع لا تعطينا سوى انعكاسات غامضة عن الموضوع فإنه لا يمكن لمن لا يتدرج فى هذه المراتب ويحصل على معرفة بها - أن يحصل على اللب الكامل بالموضوع وهو ما تسير اليه المراتبة الخامسة للمعرفة ، وإن ممارسة هذه المراتب والدرجات والصعود والنزول فيما بينها هو الذى يخلف العلم ولكن هذا العلم الذى يوجد فى المراتبة الرابعة ، ويشمل العقل والظن الصحيح ليس هو العلم الكامل الذى نحصل عليه فى المراتبة الخامسة ، وأفلاطون يقصر لفظ العلم فى الجمهورية فى الكتاب السابع على الجدل وحده فمن الممكن إذن الوصول إلى معرفة كاملة عن الموضوع . ولكن كيف يتم ذلك ؟ وكيف تتجسّد هذه العوامل الأربعة للمعرفة ؟ وما هى شروط نجاحها ؟ يلهم أفلاطون إلى أنه حينما يحتدم النقاش بين متجادلين تحدّم الرغبة الصادقة فى متابعة الجدل بروح لا تشوبها الأثرة والغيرة فيقابلون هذه العوامل الأربعة للمعرفة وهى : التغير اللفظى . التعريفات . الإدراكات البصرية على مختلف أنواعها .

فانه يحدث وأن ينبثق بصدد موضوع الجدل - نور الحكمة والعقل فى شدة يمكن للقوى الإنسانية احتمالها^(٢٤) وليس العقل هنا كعامل خاص هو العقل الذى أشار إليه أفلاطون كعامل رابع بل لقد أصبح هنا مرتبطاً بالحكمة وقد وصفه أفلاطون بأنه كالوحي الذى يتوج المناقشة الجدلية .

وهو فى حقيقة الأمر وحى ونوره مفاجيء ورؤيا تكاد تتحملها النفس فى صعوبة .

وإذن فالماهية أى الموضوع الكامل يستعصى إدراكها على الفكر النظرى الجدلى حيث يتعاقب السؤال والجواب ، ويتم إدراكها عن طريق جدل أسمى

(٢٤) الجمهورية . الكتاب السابع فقرة ٥١٨ حـ

يعلو على المناقشات النظرية وهو ذلك النور الذى يتدخل فيوقف المناقشة ويتجاوزها ، وهذا الجدل يتطلب أن تسبقه العوامل الأربع للمعرفة . ولكنه ليس واحداً منها .

فالنفس إذن عن طريق الجدل الكامل تدرك الموضوع فى رؤيا مباشرة دون أن تقف عند الصور الناقصة التى تقدمها العوامل الأربع للمعرفة التى تسبق الجدل . ولا يتم للنفس هذا الإدراك إلا لأنها شبيهة فى طبيعتها بالموضوع .
(٢٥)

خامساً : - تبرير الخطأ

كيف يمكن الحكم الكاذب أو الخطأ ؟

يقول أفلاطون إن الحكم الكاذب يعبر عما ليس موجوداً ، واللاوجود غير موجود ، فلا يمكن أن يكون موضوع فكر أو إحساس أو قول . كيف يمكن أن تتصور النفس (بالمحمول) غير ما تتصور (بالموضوع) فلا تعلم ما تعلم ، أو تعلم ما لا تعلم ؟ وقد شغلت هذه المسألة أفلاطون فعالجها فى (ثياتيتوس) وعاد إليها فى (السوفسطائى) .

قال فى المحاوراة الأولى : ينشأ الخطأ عندما نحاول أن نوفق بين إحساس حاضر ومعنى سابق محفوظ فى النفس ، كما إذا رأيت سقراط فأضفت هذه الرؤية إلى صورة تيودورس وبالعكس ، فليس الخطأ معرفة كاذبة ، بل ذكراً كاذباً أو تنافراً بين المعرفة الحسية والمعرفة التذكرية ، ولكن ما القول إذا كان الطرفان فكرتين ، مثل $5 + 7 = 11$ ؟ النفس تخطيء هنا فى اختيار أحد الأطراف من بين المعانى المحفوظة ، كما يخطيء الذى يتناول يمامة من قفص وهو يطلب حمامة . ولكن أليس هذا عوداً إلى الصعوبة الأولى ، وهو أن النفس تعلم ما لا تعلم ، أو تعلم ما تعلم ؟ وينتهى الحوار من غير حل . ولا يحل الإشكال إلا فى (السوفسطائى) فيتهدى أفلاطون إلى أن اللاوجود قد يعنى ما هو

(٢٥) د. محمد على أبوريان - تاريخ الفكر الفلسفى - ١ الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون

- ص ١٦٠ إلى ص ١٦٦

نقيض الوجود ، وما هو لا وجود ما ، أى ما هو لا وجود أصلاً وما هو لا وجود من وجه وأن اللاوجود فى الحكم هو من النوع الثانى : فحينما نتحدث عن اللاكبير نقصد الصغير أو المساوى ، أى نقصد وجوداً هو غير الكبير . فالخطأ هو تفصيل أو تركيب حيث لا ينبغى بين أطراف وجودية . وفى الخطأ يقع الفكر على وجود هو غير الوجود المقصود ويعلم نوعاً من العلم - وقد كان لهذا التمييز بين معنى اللاوجود شأن كبير ، فإنه مهد السبيل لقول أرسطو أن الوجود يطلق على أنحاء عدة (٢٦)

(٢٦) يوسف كرم - تاريخ الفلسفة اليونانية - ص ٧٧ ، ص ٧٨

تحييه

قدم أفلاطون بحثاً مستفيضاً فى المعرفة إستهله بتوجيه عدة إنتقادات
وجهها للذين يجعلون الحواس أساساً للمعرفة كهيراقليطس وأتباعه وبروتاجوراس .
كما ربط العلم بالتذكر وعرض لأنواع أربعة للمعرفة . كما ميز تمييزاً
حاسماً بين المعرفة الظنية والمعرفة اليقينية . وحدد الصفات التى يجب توافرها فى
من يطلب العلم . وتحدث عن مناهج المعرفة كما قدم تبريراً للخطأ .

الفصل الثالث، نظرية المعرفة عند أرسطو،

تمهيد

بعد أرسطو عالماً موسوعياً أستوعب علوم السابقين وفندا ، ودحض ما رآه باطلاً من آراء السابقين ، كما ألما بعلوم عصره وأضاف إليها كثيراً من علمه ، وأفرد بعض البحوث لعلوم جديدة لم تكن مألوفة من قبل وعدها علوماً مستقلة ، وترك لنا مؤلفات تدل على موسوعيته التي إستحق بسببها أن يسمى بالمعلم الأول . وقد حفظت لنا كل مؤلفاته ، وأضيف إليها مؤلفات ليست من إبداعه وإنما من إبداع تلاميذه وشراحه في العصور التالية ، وهي المعروفة بالكتب المنحولة .

وبعد البحث في المعرفة من بين الموضوعات الرئيسية التي اهتم بها فيلسوفنا وأفاض فيها ، وتتركز بحوثه في المعرفة في مؤلفاته الأتية:

(١) في النفس .

(٢) الطبيعيات الصغرى .

(٣) ما بعد الطبيعة .

(٤) مجموعة مؤلفاته المنطقية .

وسوف نعرض لنظريته في المعرفة من خلال دراستنا للعناصر الأتية :

(١) موقفه من نظرية المثل الأفلاطونية .

(٢) تعريفه للعلم .

(٣) تصنيفه للعلوم .

(٤) بحوثه في وسائل المعرفة .

أولاً : موقفه من نظرية المثل الأفلاطونية :

قال أفلاطون بوجود عالمين هما العالم المحسوس ومعرفة ظنية ، والعالم المعقول وهو عالم المثل ومعرفة يقينية . ورأى أن الفيلسوف الحق هو الذى يميز بين الأشياء المشاركة ومثلها ، ويجاوز المحسوس المتغير إلى نموذج الدائم ، ويؤثر الحكمة على الظن ، فيتعلق بالخير بالذات والجمال بالذات . (١)

وقد وصل أفلاطون إلى نظريته فى المثل نتيجة للتفكير فى المذاهب السابقة . فقد أخذ عن أقراتيلوس وهيراقلطس أن المحسوسات لتغيرها المتصل لا تصلح أن تكون موضوع علم ، وكان سقراط يطلب الكلى فى الخليقات ، فاعتقد أفلاطون أن هذا الكلى لمغايرته للمحسوس يجب أن يكون متحققاً فى موجودات مغايرة للمحسوسات ، وأسمى هذه الموجودات مثلاً .

أما المشاركة فهى اسم آخر لمسمى وجده عند الفيثاغوريين ، فإنهم كانوا يقولون إن الأشياء تحاكي الأعداد أو تشابهها ، فأبدل هو اللفظ وقال إن الأشياء تشارك فى المثل ، دون أن يبين ماهية هذه المشاركة . غير أن الفيثاغوريين لم يجعلوا الأعداد مفارقة ، وإنما قالوا إن الأشياء أعداد ، ولم يكن سقراط ينصب الماهيات أشياء قائمة بأنفسها ففطن أفلاطون إلى أنه لما كان الكلى يغاير المحسوسات من حيث هى كذلك ، فيجب وضع الكليات فوق الجزئيات . (٢) . فتحقق له بها موضوع للعلم ، وعلل صورية أو نماذج للمحسوسات ، وتحقق له ما كان يرمى إليه أبناذوقليس بقوله بالحجة أو الخير ، وأنكساجوراس بقوله بلعقل والنظام والكمال .

ثم أخذ عن الفيثاغوريين فكرة حياة سابقة وأحال التوليد السقراطى تذكراً . ومن ثم يتضح كيف تلاقت كل هذه المذاهب فى مذهب أفلاطون ، وتلاءمت فوقفت بين المحسوس والمعقول ، والتغير والثبات . (٣)

(١) أفلاطون . الجمهورية . ك٧ (الافتتاحية)

(٢) Aristotle, Metaphysica, b1, ch.6 , and b 13 ch.4 .

(٣) يوسف كرم . تاريخ الفلسفة اليونانية . ص ٧٥ .

فهو لم يرى في تعارض المذاهب أسباباً للشك مثل السوفسطائيين ، وإنما وجد أنها حقائق جزئية ، وأن الحقيقة الكاملة تقوم بالجمع بينها وتنسيقها في كل مؤتلف الأجزاء . وطريقة التوفيق هي حصر كل وجهة في دائرة ، وإخضاع المحسوس للمعقول ، والحادث للضروري . فنحن نجد عنده تغير هيرقليطس بوجود بارمنيدس ، ورياضيات الفيشاغوريين ، وعقيدتهم في النفس ، وجواهر ديموقريطس وعناصر أنبادوقليس وعقل انكساجوراس فضلاً عن مذهب سقراط .

وقد حاول أفلاطون أن يوفق بين مذهب هيرقليطس وبارمنيدس فقبل مبدأ هيرقليطس وجعله مبدأ للعالم المحسوس ، أما مبدأ بارمنيدس فقد جعله مبدأ للعالم المعقول ، ولكنه وجد صعوبات كثيرة بصدد تفسير العالم المعقول على ضوء مذهب بارمنيدس من هذه الصعوبات أن أفلاطون قد انتهى إلى إقرار فكرة التداخل بين المثل لكى يوجد نوعاً من الاتصال والحركة والكثرة ، وحينما أراد أن يتكلم عن الكثرة التي تقوم فيها الحركة وضع مبدأ الثنائى اللامعين أو اللامحدود (٤)

أما أرسطو فقد رأى في القول بالتغير المستمر نفيًا للصورة الثابتة وهو ما يعد أيضاً نفيًا لموضوع العلم إذ أن هذه الصورة هي الموضوع الحقيقي للعلم فإذا كانت متغيرة دائماً تعذر أن تكون موضوعاً لأى أدراك ، وقد أشار أرسطو إلى أن موقف هيرقليطس قد دفع بأفلاطون إلى التسليم بوجود عالم آخر معقول يصون به العلم ويجد فيه موضوعاً لدراسته ولكن أرسطو يقول عن نفسه أنه سيحاول أن يجد صورة العلم في عالمنا هذا لان فلسفة أرسطو تفترض أن هذا العالم هو عالم الوجود الحقيقي ومن الممكن عن طريق الاستقراء أن نجد في هذا العالم مجموعة من الحركات يحدد بعضها حالات بدء ويحدد بعضها الآخر حالات نهاية للحركة ومن ثم ليس هناك أى أساس للقول بالتغير المستمر للصور الجوهرية إذ أن المشاهد في الواقع أن الصور تبقى كما هي ، وأتينا نستطيع التعرف على زيد أو عمرو من الناس أو على حيوان ما أو على نبات ما في أوقات مختلفة وإلا لما

(٤) د. محمد على أبو ريان ، تاريخ الفكر الفلسفى . ج ٢ أرسطو والمدارس المتأخرة الهيئة المصرية

العامة للكتاب ط ٤ القاهرة سنة ١٩٧٤ ص ١٠٩

لما أمكن التفاهم بين الناس . (٥) وعلى الرغم من أن أرسطو لم يقبل نظرية المثل فقد رأى أن المعرفة تكون دائماً معرفة بالأشياء الثابتة ، وهى صثور الأشياء المحسوسة ، وهذا تطوير لموقف أفلاطون ، لم يقل أرسطو إن الحواس خادعة أو أن العالم المحسوس موضوع للظن ، لكنه رأى أن العالم المحسوس موضوع معرفة بمعنى أن موضوع المعرفة هو الصور المثبتة فى المادة .

ويشرح ذلك بقوله أن المعرفة تتألف من إدراك العلاقات الأساسية بين الصور . فلكى نعرف شيئاً يجب إدراجه تحت نوع وجنس ، ومن ثم نعرف ماهيته ، وهى صورته وعلته ، ولكى نعرف علته يجب البرهان على الماهية من مبادئ أولى ونعرف هذه المبادئ بنوع من الحدس ونرى صدقها فى الأمثلة الحسية ومن العبث أن تطلب البرهان على كل شىء فالمبادئ الأولى - كالقوانين الفكر الثلاثة الأساسية لا تقبل البرهان . (٦)

ثانياً : - تعريفه للعلم

قدم أرسطو مصطلحاً دقيقاً ومحكماً للدلالة على العلم هو Episteme وهو يدل أيضاً على المعرفة ، واستطاع تقديم تصور واضح للتمييز بين ما هو علم وبين الصور الأخرى للنشاط العقلى (٧) ، فالعالم لا يعرف فقط أن الشىء هو كذا كما تكشف عن ذلك الخبرة بل يعرف لماذا هو كذلك أى يمتلك العلم بالتفسير العقلى وذلك بمعرفة العلل والمبادئ الأولى . (٨)

وقد أستهل أرسطو كتاب ما بعد الطبيعة بالتمييز بين الإحساس والتجربة والفن والعلم والفلسفة ، فبدأ بقوله إن الرغبة فى المعرفة موجودة عند جميع الناس بالفطرة ، وآية ذلك اللذة الحاصلة من الحواس فهى بصرف النظر عن

(٥) نفس المرجع . ج ٢ . ص ١١٠

(٦) د. محمود فهمى زيدان . نظرية المعرفة عند مفكرى الإسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين .

ص ٢٢ ، ٢٣

M.I: Finley , The Ancient Greeks , Renguin Books reprinted 1979 . P . 120 . (٧)

Aristotle , Metaphysics , B.I. ch.2 . 981b(٨)

نفعها تجلب لذتها اللذة ، والبصر أعظمها لأنه سبيل معظم المعارف الإنسانية .
والفرق بين الحيوان والإنسان ، أن الحيوان يقف عند حد التخيل والتذكر ولا
يكاد يوجد عنده التجربة ΣΗΠΣΙΡΓΑ أما الإنسان فيرتفع إلى مرتبة الفن
ηΣχvπ والاستدلال λΟΥΙσμΟδ وتقوم التجربة في الإنسان على
أساس الذاكرة ، وينشأ عن التجربة الفن والعلم ΣΠΟηπμπ .^(٩)

والفن الذى يقصده أرسطو هو التطبيق العلمى القائم على المعرفة النظرية ،
أو على مجرد التجربة والخبرة ، وهذا هو المقصود من اللفظة اليونانية ، وهى التى
استخدمت فى الاصطلاح الحديث بمعنى التكنولوجيا ، أى المهارة فى الصناعة .
ويضرب مثلاً للتمييز بين التجربة والفن فيقول : إن الحكم بأن هذا الدواء يشفى
كالياس وسقراط وغيرهما فرداً فرداً ثمرة التجربة ، فإذا أضفنا إلى ذلك العلم بعلة
الداء وأنه المرارة أو الحمى فهذا هو الفن . وللعلم عند أرسطو طريق آخر خلاف
التجربة هو الإحساس الذى يعد أساس المعرفة بالجزئى ، ولكن الإحساس لا يفيد
علة الشيء .

وقد كان الإحساس ثم التجربة سبيل الإنسان أول الأمر إلى الكشف ،
يقودهم فى ذلك تحقيق المنفعة أو اللذة . ومن هنا نشأت الفنون لتحقيق هذين
الفرضين . أما العلم فإنه لا يحقق منفعة ولا يشبع لذة ، ولكنه نشأ فى البلاد
التي يسود فيها الفراغ ، فكانت مصر بذلك مهد العلم الرياضى إذ كان الكهنة
فى فراغ ييسر لهم البحث العلمى .

أما الفلسفة فهى أعلى العلوم وأسماءها منزلة لأنها تبحث عن العلل الأولى
ومبادئ الموجودات .^(١٠)

Ibid, BI, ch.2. P.981 . 982 (٩)

(١٠) د. أحمد فؤاد الأهوانى . فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط . ص ١٥ ، ١٦

ثالثاً : تصنيفه للعلوم

عندما وضع أرسطو تصنيفه للعلوم ميز بين ما كان منها علماً نظرياً غايته المعرفة لذاتها كالفيزياء والرياضيات والفلسفة الأولى ، وما كان منها عملياً غايته السلوك مثل الأخلاق والسياسة .^(١١) ونعلم أن أرسطو لم يفصل بين علمي الأخلاق والسياسة لما بينهما من روابط وثيقة ، فهما علما السلوك الإنساني في الأسرة والمجتمع .^(١٢) وما كان منها إنتاجياً غايته إنتاج شيء جميل أو مفيد مثل الشعر والخطابة وتدبير المنزل وما إليها .^(١٣)

وتنقسم العلوم النظرية عنده إلى ثلاثة أقسام رئيسية هي : العلم الطبيعي ، والعلم الرياضي ، وما بعد الطبيعة ، وتبحث هذه العلوم في الوجود من حيث أنه وجود متحرك محسوس ، وهذا ميدان بحث العلم الطبيعي ، ثم من حيث أنه وجود له مقدار معين وعدد مجرد عن المادة ، وهذا ما يبحث فيه العلم الرياضي وأخيراً من حيث أنه وجود بالإطلاق بدون تحديد مادي أو رياضي ، وهذا ما يبحث فيه علم ما بعد الطبيعة .^(١٤) ويعد أرسطو مؤسس هذا العلم ، فهو الذي حدد أهم موضوعاته وميز بينه وبين مجالات المعرفة الأخرى وشهدت فيه باعتباره علماً مستقلاً . ولم يطلق أرسطو على هذا العلم اسم الميتافيزيقا وإنما أطلق عليه اسم الفلسفة الأولى أو الفلسفة أو الحكمة ، أما أسم الميتافيزيقا الذي أطلق على هذا العلم فإنما يرجع إلى ناشري كتبه وشراحه المتأخرين ، فقد أطلقه أندرونيقوس الرودسي على الكتاب الذي تلى كتب الفيزيقا عند ترتيبه لكتب أرسطو .^(١٥)

وهذا العلم عند أرسطو هو أعلى العلوم النظرية لاعتبارات منها : أنه العلم

(١١) د. أميرة حلمي مطر . الفلسفة عند اليونان . ص ٢٥٩

(١٢) نفس المرجع . ص ٢٥٥

(١٣) نفس المرجع . ص ٢٥٩

(١٤) د. محمد على أبو ريان . المرجع السابق جـ ٢ . ص ٣٣

(١٥) د. أميرة حلمي مطر . المرجع السابق . ص ٢٦٩

والآخر يعمها جميعاً ، وأعني بالمحسوس الخاص ، ذلك الذى لا يمكن أن يحس بحاسة أخرى ، ويستحيل أن يقع الخطأ فيه : مثال ذلك البصر حاسة اللون ، والسمع حاسة الصوت ، والذوق حاسة الطعم .

أما اللمس فموضوعاته مختلفة . إلا أن كل حاسة على كل حال ، تحكم على محسوساتها الخاصة ، ولا تخطئ في أن هناك لونا ، أو صوتا ، بل فقط في ما وأين الملون ، وفي ما وأين المسموع . هذه أذاً هي المحسوسات التى يقال عنها أنها خاصة بكل حاسة . والمحسوسات المشتركة هي الحركة ، والسكون ، والعدد ، والشكل ، والمقدار . لأن المحسوسات من هذا الجنس لا تخص أى حاسة ، بل تعمها جميعاً ، ولذلك كانت الحركة المعينة محسوسة للسمع والبصر ، على حد سواء . ويقال هناك محسوس بالعرض إذا أدركنا الأبيض مثلاً على أنه «ابن دياريس» فنحن ندرك هذا الأخير بالعرض ، لأن الموضوع المحسوس قد اتخذ بالأبيض عرضاً . ولهذا أيضاً فإن الحاس لا يتفعل من جهة هذا المحسوس من حيث هو كذلك . وأيضاً فإن المحسوسات الخاصة بكل حاسة ، هي المحسوسات بمعنى الكلمة ، من نوعي المحسوسات بالذات . وإلى هذه المحسوسات تتلاءم طبيعة جوهر كل حاسة . (٢٢)

ولنسلم أن كل ما ندركه باللمس نحس به ، أذ أن جميع صفات الملموس من حيث هو كذلك مدركه باللمس ، فمن الضروري تبعاً لذلك أننا إذا فقدنا إحساساً ، فقدنا كذلك عضو الحس . إلا أننا من جهة ، نحس باللمس جميع الأشياء التى ندركها بمماسستها مباشرة واللمس حاسة موجودة فينا ، ومن جهة أخرى جميع الأشياء التى ندركها بمتوسطات ، وبغير أن نماسها ، نحس بها بواسطة أجسام بسيطة ، أعني الهواء والماء وهكذا تجرى الأمور حتى إذا حدث أدراك لمحسوسات كثيرة مختلفة بالنوع بطريق وسط واحد فإن صاحب عضو الحس الملائم يجب بالضرورة أن يحس بكل من هذه المحسوسات المختلفة . (٢٣)

(٢٢) نفس المصدر . ك . ٢٦ . ف ٤١٨ . و ٥ - ٢٥ من ٦٣ - ٦٤

(٢٣) نفس المصدر . ك . ٣ . ف ١ . ٤٢٤ . ظ ٢٠ - ٣٠ من ٩٣

والأحاساس موجود فى جميع الحيوانات وتدرج وظائفه بحيث يبدأ بحاسة اللمس لانها أبسط الاحساسات وتشارك فى كل الاحساسات الأخرى الأكثر تعقيداً^(٢٤) ثم يلى اللمس الذوق فالشم فالسمع فالبصر .

ولا تقتصر وظائف الأحساس على الادراك الحسى فحسب بل تشتمل أيضاً على الشعور بالذو والألم الذى يتبعه الرغبة والتزوع . كذلك يتفرع من الأحساس قوتا الخيال والذاكرة الموجودتان عند بعض الأنواع العليا من الحيوان.^(٢٥)

وقد ذهب السابقون على أرسطو فى تفسيرهم للأحساس إلى أنه تغير كفى يحدث فى العضو الحاس بفعل المحسوس . ولكن يعترض أرسطو بقوله أن هذا التأثير الفيزيقي لا يكفى وحده لحدوث الإدراك ، فالأدراك الحسى عملية تتضمن نوعاً من الإدراك والتميز ، ولقد تمسك أرسطو بحل وسط بين من قالوا أن الإدراك يتم بين الشبيه وشبيهه وبين من قالوا أنه يحدث بين الضد وضده . فذهب إلى رأى يشبه رأيه فى عملية التغذى فقال أنه تحول الضد إلى شبيهه ، وذلك لأن العضو الحاس يتحول إلى حالة تشبه المحسوس ، فاليد تسخن بالحرارة والعين تتلون باللون الخ .

غير أن الإدراك الحسى يختلف عن عملية التغذى بأنه أدراك للصور فقط خالية من مادتها فى حين يكون التغذى تقبل للمادة ، فشأن الأحساس أشبه بالشمع حين يتقبل طابع الخاتم دون أن يتقبل مادته من الحديد أو الذهب أى أن الأحساس هو تقبل صورة المحسوس لا مادته .

وكل حاسة من الحواس الخمس لا تنفعل إلا بصورة محسوسها فحاسة البصر مثلاً لا تنفعل بالصوت وإنما تدرك اللون الذى يؤثر فى العين بواسطة وسط مشف يرسى فيه الضوء وكذلك فى السمع عند أدراك الصوت الذى يتم بواسطة الهواء ، ويحدد أرسطو نسباً معينة لهذه الصور التى تؤثر على العضو الحاس بحيث

(٢٤) نفس المصدر : ك . ٢ . ف . ٤١٤ . - ٤١٥

(٢٥) د . أميرة حلمى مطر . الفلسفة عند اليونان . ص ٣٢٦

الذى يدرس الوجود بما هو وجود ، ومحمولاته الجوهرية ، بينما سائر العلوم يقتطع ككل منها جزءاً من الوجود ويبحث فى محمولات هذا الجزء فقط . ولما كنا نطلب المبادئ الأولى وأعلى العلل ، فهناك بالضرورة موجود ترجع إليه بالذات هذه العلل والمبادئ . وذلك بأن الوجود يؤخذ على عدة أنحاء وفى كل نحو منها يؤخذ بالإضافة إلى طرف بعينه ، أى إلى طبيعة واحدة ، والفحص عن جميع الموجودات بما هى موجودات يرجع لعلم واحد ، ولما كان الجواهر هو النحو الأول من أنحاء الوجود ، كان موضوع هذا العلم الفحص عن مبادئ الجواهر وعلله ولواحقه الكلية . فإذا كانت الفلسفة حكمة ، فهذا العلم أحق أقسامها باسم الحكمة ، لأنه ينظر فى العلة الأولى بالإطلاق ، بينما الأقسام الأخرى تنظر فى العلة التى هى أولى فى جنس ما . وهو الفلسفة الأولى لنفس السبب ، يشبه أن يكون جنساً لسائر العلوم ، والفلسفة الثانية هى العلم الطبيعى وموضوعها الجواهر المختلفة . وهو العلم الإلهى ، لأنه يبحث فى الله الموجود الأول والعلة الأولى ، ولأن دراسة الله عبارة عن دراسة الموجود من حيث هو كذلك ، إذ أن الطبيعة الحقة للوجود إنما تتجلى فيما هو دائم لا فيما هو حادث . (١٦)

ونعلم أن أرسطو لم يدرج المنطق ضمن تصنيفه للعلوم ، ولعل السبب فى عدم اعتباره المنطق علماً من العلوم هو أن موضوعه أوسع من أى علم منها لأنه يدرس التفكير الذى يستخدم فيها جميعاً بل يدرس أيضاً التفكير الذى لا يدخل نطاق العلم ، كالتفكير الشائع عند جمهور الناس والذى يستخدم فى البلاغة . كذلك يقدم المنطق القواعد التى تجنب الإنسان الخطأ وترشده إلى الصواب ومن هنا فقد عد المنطق عند فيلسوفنا مقدمة للعلوم تساعد على التفكير السليم . (١٧)

(١٦) يوسف كرم . المرجع السابق . ص ١٧٠ - ١٧١

(١٧) دأميرة حلمى مطر . المرجع السابق . ص ٢٥٩

رابعاً : بحوثه فى وسائل المعرفة .

بعد أرسطو أول من قدم بحثاً مستفيضاً فى وسائل المعرفة ، ظل معظمه صالحاً حتى يومنا هذا . ويتركز بحثه هذا بصفة رئيسية فى البابين الثانى والثالث من كتاب النفس ، حيث بحث فيهما فى الاحساس والحس المشترك والتخيل والتفكير والتزوع . (١٨)

وكثيراً ما يشير أرسطو فى ثنايا كتاب النفس إلى أنه سوف يبحث بعض الموضوعات المعرفية فى كتب أخرى ، هى التى جمعت تحت عنوان الطبيعيات الصغرى ، وعلى رأسها كتاب «الحس والمحسوس» الذى يسط القول فى البصر والسمع والشم والذوق واللمس وما أجمله فى كتاب النفس ثم «فى الذكر والتذكر» الذى يقرر فيه قوانين تدعى المعانى وترابطها . ثم ثلاث كتب تتعلق بالنوم والأحلام ، وهى المعروفة باسم «فى النوم واليقظة» و «فى الأحلام» و «فى تعبير الرؤيا» . (١٩)

وسوف نعرض فيما يلى لما قدمه فيلسوفنا فى هذا المجال .

(١) الإحساس

ينشأ الإحساس عما يعرض من حركة وانفعال . (٢٠) فمن الراضح أذاً أن قوة الحس لا توجد بالفعل ، بل بالقوه فقط . (٢١)

ويقال المحسوس على ثلاثة أنواع من الأشياء : نوعين يدركان بالذات، ونوع بالعرض ، ومن النوعين الأولين أحدهما هو المحسوس الخاص بكل حاسة ،

(١٨) يوسف كرم المرجع السابق . ص ١٥٣

وأيضاً . أرسطو طاليس . كتاب النفس . ترجمة د. أحمد فؤاد الأهوانى . مقدمة المترجم ص هـ .

(١٩) W.A.Hammond , Aristatis Psychology , London , 1902 , Introduction , P.xv.

وأيضاً . أرسطو طاليس . المصدر السابق مقدمة المترجم ص هـ - و

(٢٠) أرسطو طاليس . المصدر السابق . ك ٢ . ف ٥ ، ٤١٦ ظ ١٠ . ص ٥٩

(٢١) نفس المصدر . ك ٢ ، ف ٥ ، ٤١٧ . و ٥ ص ٥٩

فيجب أن يصدر عن قوة واحدة تجتمع عندها
الأحاساس فتضاهى بينها ، أما مركز الحس المشترك
فهو عند أرسطو القلب ، وحجتنا في ذلك أن شرط
الأحاساس الحرارة وأن القلب هو الذى يوزع الحرارة مع
الدم فى أطراف الجسم . (٢٩)

(٣) المخيلة :

بعد أن أستعرض أرسطو وظائف الحس المشترك ، وأشار إلى دوره فى
عمليات الإدراك الحسى يتقل إلى البحث فى التخيل وموضوعه فيقول : أن
الأحاساس يترك آثار تبقى فى قوة باطنة نسميها المخيلة ، ولهذه القوة قدرة على
استرجاع هذه الآثار وأدراكها فى غيبه المحسوس . ولما كان هناك نوع من
الأرباط الوظيفى بين الحس والتخيل ، لهذا فإن أرسطو يميز بين التخيل
والأحاساس لكى يحدد وظيفة كل منهما :

(أ) فالأحاساس أما قوة أو فعل ، والأحاساس بالفعل هو حصول صورة المحسوس
التي تخرج الحس من القوة إلى الفعل ، فبينما لا يوجد أحساس بالفعل
بدون المحسوس نجد فى حالة التخيل أنه قد توجد الصورة الخيالية فى غيبة
الأحاساس أو المحسوس .

(ب) الأحساس حاضراً دائماً فى الكائن الحساس سواء كان هذا الحضور بالقوة
أو بالفعل أما التخيل فليس كذلك ، فقد نستطيع أن نتخيل أولاً نتخيل .

(ج) إذا افترضنا أن الأحساس والتخيل شئ واحد . فيجب أن يوجد التخيل فى
جميع أفراد الإنسان والحيوان ، ولكننا بالدراسة وجدنا أن التخيل خاص
بالإنسان وبعض الحيوان ، وليس بجميع الحيوان ، فالنمل مثلاً ليس عنده
تخيل .

(٢٩) نفس المصدر : ك ٢٣ ، ٢٥٠ - ٢٦٦ ط ٩٦ - ١٠١

ولمناً . يوسف كرم . تاريخ الفلسفة اليونانية . ص ١٦١

(د) وبينما يكون الأحساس بصورة ما مطابقة بين الحس والمحسوس نجد أن الصورة الخيالية قد تكون تأليفا من عندنا .

(هـ) فى الأحساس يفرض المحسوس نفسه على الحس ، أى أن الموضوع هو الذى يوجه الذات الحاسة ويفرض عليها صورته ، أما فى التخيل فأن هذه العملية متعلقة بأرادتنا فنحن نتخيل فى الوقت الذى نريده وكذلك نتخيل الموضوع الذى نريده دون غيره من الموضوعات .

وبميز أرسطو بين التخيل وغيره من القوى الإدراكية فيذكر أنه قوة تختلف عن قوة الأحساس والتفكير ولو أنه لا يمكن أن يوجد بغير أحساس .

وكذلك فالتخيل غير التفكير ، أذ أن التفكير أى الحكم على الأشياء لا يتعلق بالأرادة ، بينما صور التخيل تخضع للإرادة ، فنحن نعرفها ونتمثلها ونسترجعها بأرادتنا ، والتخيل قد يكذب فى موضوعات الحس الخاصة ، بينما قد تصدق هذه الحواس .

والتخيل أيضاً غير الفطن المصحوب بالأحساس ، وليس هو المركب منهما ، وكذلك التخيل ليس سوى قوة تحصل بها الصور فينا ، فهو قوة أو حالة نحكم بها وقد يكون حكمنا صواباً أو خطأ . (٣٠)

مما سبق يتضح أن قوة التخيل تنفرع عن الأحساس لأنها تستخدم الصور السابق تكوينها بالأحساس كما أنها تعمل فى بحث الصور فى الأحلام . (٣١) فهى أذاً المصدر الذى تنبعث منه صور الأحساس السابقة التى تظهر فى النوم وتخدع الحالم ، لأن ذهنة منصرف عن كل شاغل خارجى ، ولا يستطيع ما يستطيعه اليقظان من مراجعة حاسة بأخرى . وكذلك القول فى التخيل فى حالة المرض أو الانفعال القوى ، فأنهما يهيجان الصور فتجتمع وتفرق ، فتخيل أشياء كثيرة . (٣٢)

(٣٠) نفس المصدر : ك ٣ ف ٣ ، ٤٢٧ ، ط ص ١٠٢ - ١٠٤

(٣١) د. محمد على أبو ريان . المرجع السابق . ج ٢ . ص ١٤٩ - ١٥١ .

(٣١) De insomnis, 459 . B5 .

(٣٢) أرسطو طالس . المصدر السابق . ك ٣ ف ٣ ، ٤٢٨ ، وما بعدها من ١٠٤

لوزادت حدثها أو قلت عن نسبة معينة لما أمكنها التأثير على العضو الحاس ، وهذه النسبة بين ضدين مثلاً بين الحلو والمر فيما يتعلق بالذوق أو بين الضوء والظلام بالنسبة للبصر ، أم الصلابة والليونة بالنسبة للمس . وهكذا يتلقى عضو الأحساس المؤثر فى حدود معينة أما إذا زاد تأثير المحسوس عن قدرة الحاسة فأنها تؤدى إلى فسادة أو توقيه .

ولهذه الملاحظة قيمتها المعروفة فى علم النفس التجريبي الذى يحدد مقياساً معيناً لتأثر الإدراك الحسى بالمؤثرات الخارجية وهو ما يعرف فى علم النفس الحديث بعتبة الأحساس . (٢٦) والحواس آلات حياة كما أنها آلات أدراك . وهى تترتب من هذين الوجهين ترتيباً عكسياً . فباعتبارها مدركة والبصر أولها لانه يظهر لنا موضوعات أكثر ، خاصة ومشتركة وبالعرض ، وفوارق أكثر فأن الأشياء جميعاً ملونه ومن ثم داخلية فى نطاقه . والسمع فى المحل الثانى لأنه وسيلة التفاهم والتعلم والترقى ، وكان يفضل البصر من هذه الناحية ويتقدم عليه لولا أن هذا الفضل ليس له بالذات بما هو حس الأصوات ولكنه يرجع إلى العقل الذى يدرك دلالات الأصوات . ثم الشم لمشابهة البصر والسمع فى بعد علته عن جسم الحاس . وأخيراً الذوق ، فاللمس .

والسبب واضح مما تقدم . وبالنظر إلى أهمية الحواس فى حفظ حياة الحيوان فاللمس أولها لأنه ضرورى بالأطلاق لوجود الحيوان ، وهو ما من أجله يقال للحى أنه حساس ، يدرك به النافع والضار ، واللاذ والمؤلم ، فهو أساس النزوع من طلب وهرب ، وهو حاسة الطعام والشراب ، لأنه حاسة الحار والبارد والرطب واليابس التى هى كيميائيات المأكول والمشروب أما سائر الحواس فلا تفيد الوجود ، بل كمال الوجود ، لذا فقد لا توجد فى بعض الحيوان مع وجود اللمس . أضف إلى ذلك أنه أساسها جميعاً فهو منبث فى الجسم كله ، وهى مركبة عليه . ويليه الذوق لأنه مرتب كذلك لحفظ الحيوان ولا غنى عنه ثم الشم فإنه أقل ضرورة منهما . أما البصر والسمع فهما من هذه الوجهة كماليان ولئن ظهرت لهما فائدة حيوية فى الحيوانات العليا فذلك بالعرض لا بالذات . (٢٧)

(٢٦) نفس المرجع . ص ٣٢٨ ، ص ٣٢٩

(٢٧) أرسطو طاليس . المصدر السابق . ك ٣ . ١٢ ، ٤٣٤ ظ ٢٠ - ٢٥ ص ١٢٩ - ص ١٣٠

(٢) الحس المشترك .

بعد أن وضع أرسطو الحواس الخمس وموضوعاتها الخاصة ، قال بوجود موضوعات للإحساس تدرك باشتراك هذه الحواس ، خاصة حاسة البصر واللمس لأنها تفترض حركة العين واليد وهذه الموضوعات هي الشكل والعدد والحجم . ووجود هذه المحسوسات المشتركة يفترض ما نسميه بالحس المشترك ، ولا يعتبر أرسطو هذا الحس المشترك حاسة سادسة وإنما الغالب أنه طبيعة مشتركة بين الحواس الخمس المعروفة . فالأحساس عموماً قوة واحدة ولكنها تتنوع وتتعدد وظائفها . وتظهر وظيفة الحس المشترك الخاصة به عندما لا يتدخل في عمل الحواس الأخرى أى عندما يقوم بالعمليات التالية .

(أ) الوظيفة الأولى : أدراك المحسوسات المشتركة بين أكثر من حاسة مثل أدراك الحركة والسكون والعدد والوحدة والشكل والحجم وأدراك المحسوسات بالعرض كأن تدرك مثلاً أن «س» من الناس هو ابن «ص» . (٢٨)

(ب) الوظيفة الثانية : أدراك الأدراك ، أى الشعور ، فبالحس المشترك يدرك الإنسان نفسه ، رأياً أو سامعاً . أذ أن الحس لا ينعكس على ذاته لارتباطه بعضو مادي ، وليس فعله من جنس موضوعه حتى يدركه . فالرؤية ليست ملونة ، ولا السمع صائتاً وهكذا لا بد أن تنتهي الحواس الظاهرة إلى مركز مشترك .

(ج) الوظيفة الثالثة : التمييز بين المحسوسات في كل حس باعتباره جنساً ، كالتمييز بين الأبيض والأخضر ، والحامض والمالح ، وبين موضوعات الحواس المختلفة ، كالتمييز بين الأبيض والحلو مثلاً ، فإن هذا التمييز لا يمكن أن يصدر عن الحواس أنفسها ، أذ أن كلا منها معين إلى موضوع ،

(٢٨) نفس المصدر . ك ٣ ، ١ ، ٤٢٥ ، ظ ٢٠ - ٣٠ من ٩٣ - ٩٥

الخلاصة : أن التخيل كحركة يجب أن يقوم على الأحساس وأن يوجد عند الكائنات التي تحس .

أن القائم بالتخيل يجب أن يفعل وينفعل بعدد كبير من الأفعال .
أن يكون التخيل صادقاً أو كاذباً .

والأحساس بالمحسوسات الخاصة صادق دائماً ، وعندما يحصل الأحساس بأن هذه المحسوسات الخاصة أعراض لشيء ما ، هنا فقط يمكن أن يحدث الخطأ وكذلك فإن الخطأ يقع دائماً في أدراك المحسوسات المشتركة . فيكون لدينا أنواع للتخيل تتمايز بالنسبة لموضوع التخيل الصادر عن الأحساس .

أولها : تخيل يقوم على الأحساس بالمحسوسات الخاصة وهذا النوع من التخيل يكون صادقاً ما دام الأحساس حاضراً ، ويكون صادقاً أو كاذباً إذا غاب موضوع الأحساس .

ثانيها : التخيل القائم على المحسوسات المشتركة .

ثالثها : التخيل القائم على المحسوسات بالعرض .

وهذان النوعان الأخيران من التخيل قد يكونان صادقين أو كاذبين سواء كان موضوع الأحساس حاضراً أو غائباً .

(٤) الذاكرة :

الذاكرة قائمة على الخيلة ، فإن الذكر ممتنع من غير التخيل ، وهما في بعض الحالات يتشابهان إلى حد يتعذر معه التفريق بينهما ، غير أنهما يفترقان في أن الخيلة تقتصر على أدراك الصورة ، بينما الذاكرة تدرك أن هذه الصورة هي صورة شيء قد سبق أدراكه فهي تتعلق بالماضي . وبما يدل على تمايزهما أنه قد توجد في الذهن صورة ، فتعتبرها مجرد صورة ، وهي صورة شيء عرض لنا في الماضي .

وقد توجد في الذهن صورة هي مجرد صورة فنظنها مذكورة . والذاكرة قد

تؤدي وظيفتها عفوا ، وقد تستحثها الإرادة ، ويسمى هذا النوع الثاني تذكرا ، وهو خاص بالإنسان لانه يستلزم التفكير . وتستعين الإرادة فيه بالحركات النفسية التي صاحبت الأحساس ، وبالحركات البدنية أيضاً أى الخيلة فان هذه وتلك سلسلة يتبع لاحقا سابقها على حسب قوانين معينة ، فالذكر والتذكر متوقفان على تداعى أو ترابط الصور والحركات ، وعلافة اللاحق بالسابق أما ضرورية كالعلاقة بين العلة والمعلول ، فان كلاهما يذكر بالآخر ، وأما ناشئه بالعادة ، وهو الأغلب ، وفي هذه الحالة اللاحق أما شبيه السابق أو ضده ، فتنتقل من الواحد إلى الآخر عفوا بفعل العادة . وأحيانا تنشأ العادة من غير تكرار ، متى كان الأحساس قويا أو اهتمامنا به شديداً. (٣٣)

(٥) القوى العاقلة - العقل المنفعل والعقل الفعال :

العقل قوة صرفة كالحس ، وطبيعته أنه بالقوة ، كاللوح لم يكتب فيه شيء بالفعل ، والعقل مفارق أى ليس له عضو بعينه ، وهذه المفارقة تفسر لنا كيف أن انفعاله يختلف عن انفعال الحس ، إذ أن الحس لا يستطيع الإدراك بعد التأثير العنيف . فالسمع لا يدرك الصوت بعد أصوات قوية ، ولا يدرك البصر والشم بعد ألوان ساطعة وروائح شديدة ، أما العقل فبالعكس ، يستطيع بعد تعقل موضوع شديد التجرد أو المعقولة أن يتعقل موضوعات أدنى معقولة . والسبب فى ذلك أن الحس لا تخاده بعضو فهو يتأثر بفعل الشيء فيه .

بينما العقل مفارق لكل عضو وغير منفعل انفعالا طبيعيا كالحس ، وبلى هذه القوة الصرفة قوة أقرب ، فان العقل بعد أن يخرج إلى الفعل ، يحفظ صورة الموضوع الذى تعقله ليستطيع أن يستعيدا ، فهو بالإضافة إلى هذه الاستمادة بقوة أقرب إلى الفعل من القوة الأولى السابقة على العلم ويسمى حينئذ عقل بالملكة . (٣٤)

والعقل يدرك الماهيات مباشرة، ويدرك الجزئيات المتحققة فيها الماهيات

(٣٣) يوسف كرم . المرجع السابق . ص ١٦٢ . ١٦٣

(٣٤) أرسطو طالس . المصدر السابق . ك ٣ ف ٤ ، ٤٢٩ ر ٢٠ - ٢٥ ص ١٠٨

بأنعكاسة على الحس الذى هو مدرك الجزئيات باعراضها . فالعقل يدرك الكليات والجزئيات جميعاً ، ولكن باختلاف : فهو يدرك ماهية الماء ويدرك أن هذا المعلوم بالحس ماء .^(٣٥) والعقل باعتبار مدركا للماهيات فى أنفسها يسمى عقلاً نظرياً ، فإذا حكم على الجزئيات بأنها خير أو شر فحرك النزوع إليها أو النفور منها ، سعى عملياً . والفرق بين الحس والعقل من هذه الجهة أن الحس يدرك اللاذ أو المؤلم فى حقيقته المتشخصة ، والعقل العملى يدرك الخير والشر من حيث هما كذلك وهما معقولان كالحق والباطل .^(٣٦)

ولما كان العقل بالقوة ، فلا بد من شئ بالفعل يستخلص المعقولات من الماديات ويطبّع بها العقل ، فيخرجه إلى الفعل . أجل يجب أن يكون فى النفس تمييز يقابل التمييز العام بين المادة وبين العلة الفاعلية التى تحدث الصور فى المادة، وفى الواقع تجذ فى النفس من جهة واحدة العقل المماثل للمادة من حيث أنه يصير جميع المعقولات ومن جهة أخرى العقل المماثل لليلة الفاعلية لأنه يحدثها جميعاً، وهو بالإضافة إلى المعقول كالضوء بالإضافة إلى الألوان يحولها ، من ألوان بالقوة فى الظلمة إلى ألوان بالفعل .^(٣٧)

هذا النص صريح بأن فى النفس عقلاً وآخر منفعلاً^(٣٨) ، وهما مفارقان على السواء لنفس السبب ، أى روحان . العقل الفعال يجرد الصور المعقولة ويتيح للعقل المنفعل أن يتحد بها كما يتحد الحس بموضوعه . فالمنفعل هو المتعقل ، والفاعل هو المجرد ، وذلك طبقاً للمبدأ الكلى أن هو بالقوة يصير بالفعل بتأثير شئ هو بالفعل . وهكذا يفسر أرسطو معانيها الكلية ، ويصل بينها وبين التجربة الممثلة فى الصور الخيالية ، وذلك بوساطة العقل الفعال ، خلافاً

(٣٥) نفس المصدر : ك ٣ ف ٤ ، ٤٢٩ و ١٠ - ٢٤ ص ١٠٨ ، ك ٣ ف ٧ ، ٤٣١ و ١٠ - ٢٠

ص ١١٨

(٣٦) نفس المصدر : ك ٣ ف ٧ ، ٤٣١ ظ إلى نهاية الفصل

(٣٧) نفس المصدر : ك ٣ بداية ف ٥ ، ٤٣٥ و ١٠ - ٢٠ ص ١١٢

(٣٨) لم يرد هذان المصطلحان فى كتب أرسطو ولكن الشراح وضعوهما بناء على ألفاظه . انظر . يوسف كرم . المرجع السابق . ص ١٦٤ .

لأفلاطون الذى يجعل المعانى الكلية صورا مفارقة للمادة بالفعل ، ويجعل العلم مستقلا عن التجربة .

وأذا أهتئينا نظرية أرسطو هذه ، لم نجد فى تاريخ الفلسفة نظرية أخرى تصل بين التجربة والعلم وتوفق بينهما ، وإنما نجد الفلاسفة يفترون طائفتين : طائفة الحسيين الذين يردون المعانى إلى الصور الخيالية فلا يفسرون كلية العلم وطائفة التصوريين الذين يضعون العقل بمعزل عن التجربة فلا يفسرون موضوعية العلم .^(٣٩) على لأرسطو كلاما فى العقلين وأردأ بعد النص المتقدم مباشرة ، لا يخلو من غموض فهو يقول : « وهذا العقل الفعال هو القابل للمفارقة ، وهو غير منفعل أصلا وغير ممتزج بمادة ، لأن ماهيته أنه فعل ، والفاعل أشرف دائما من المنفعل والمبدأ « أى العلم » أشرف من المادة » . هذا الكلام يشعر بأن العقل الفعال وحده قابل للمفارقة دون العقل المنفعل ، ولكن أرسطو قال عكس ذلك فالمراد « وهذا العقل أيضا لان السبب واحد من الجهتين وهو أن أدراك العقل للموجودات يستلزم أن يكون هو مجردا .

وقوله « قابل للمفارقة » هو المقصود لا مفارق بالفعل ولو أن اللفظ اليونانى يحتمل المعنيين ، وذلك لما رأيناه الآن من أن أرسطو يجعل العقلين فى النفس . غير أن قوله « التفاعل أشرف من المنفعل » يدل على مفاضلة بين العقلين ، وتفضيل الفاعل على المنفعل ، وهذا إشكال ، يدل على أنه إذا كان المنفعل مفارقا ، فالفعال أحرى أن يكون مفارقا ، من حيث أنه أشرف ، وقوله « غير ممتزج بمادة » يعنى أنه غير متحد بعضو ، وأنه يعمل دون عضو ، كما سبق يفرق أرسطو إذا بين قوتين فى العقل .

قوة قابلة لتلقى جميع المعقولات هى ملكة استعداد لتقبل الصور المعقولة وبها المعقولات بالقوة ولكنها لا تعقل هذه المعقولات بالفعل إلا بفضل قوة أخرى فعالة تخرج المعانى الكلية من الجزئيات وتظهرها كما يظهر ضوء الشمس الألوان من الظلام ويحولها إلى الوجود بالفعل فى العين الإنسانية .

(٣٩) نفس المرجع . ص ١٦٥ .

وبناء على هذه التفرقة يقول أرسطو بوجود عقليين فى النفس الإنسانية عقل منفعل أو هيلوانى وعقل فعال ولا يمكن للعقل المنفعل أن يعقل بالفعل إلا بفضل شىء آخر هو دائما بالفعل .

وعلى الرغم من أن أرسطو ينص صراحة على أن كلا العقليين المنفعل والفعال موجودان فى النفس الإنسانية (٤٠) إلا أنه يصف العقل الفعال بصفات تميزه عن العقل المنفعل لأنه مفارق وخالد وأزلى وأنه يأتى الإنسان من الخارج (٤١).

أما عن طبيعة هذا العقل فهى فعل خالص وهو فى تعقل دائم ، الأمر الذى يجعله أقرب شىء إلى العقل الألهى ، وقد أدت أقوال أرسطو الغامضة فى العقل إلى اختلاف المفسرين فقد ذهب الأسكندر الأفروديسى فى القرن الثالث الميلادى إلى رأى الذى يميل إلى تأليه هذا العقل موحد بينه وبين عقل الله محرك السموات الذى هو دائما بالفعل .

أما ثامستوريوس فى القرن السادس الميلادى فقد تمسك بعبارة أرسطو التى يذكر فيها أن العقل الفعال والعقل المنفعل كلاهما موجود فى النفس الإنسانية ، ببنى أن يميز فى النفس ذلك التمييز الموجود فى الطبيعة بين المادة التى هى وجود بالقوة وبين العلة والفاعل الذى يحدد هذا الموجود ومثل هذا التمييز نجده فى الفن والمادة التى تستخدم فيه . (٤٢) وقد ترتب على هذا الاختلاف فى طبيعة العقل الفعال اختلاف آخر فى علاقته بباقى قوى النفس الأخرى ونشأت . نتيجة لذلك مشكلة بقيت تنتظر حلا على مدى تاريخ الفلسفة القديمة وفى العصور الوسطى . (٤٣)

(٤٠) د. أميرة مطر . المرجع السابق . ص ٣٣١ - ٣٣٢

(٤١) أرسطو طاليس . المصدر السابق . ك ٣ ف ٥ ، ٤٣٥ و

(٤٢) نفس المصدر . ك ٣ ف ٥ ، ٤٣٥ و

(٤٣) د. محمود قاسم . فى النفس والعقل لدى فلاسفة الأغريق والإسلام . ص ٧٠ - ٧٣

تحقيب

قدم أرسطو بحثاً مستفيضاً في المعرفة قدم فيه نقداً للديمقراطيين المعرفية لنظرية المثل الأفلاطونية ، ورغم ذلك ألتفق مع كلا من سقراط وأفلاطون في القول بأنه لا معرفة إلما لما هو ثابت، والثابت عنده هو معرفة الصور . كذلك وضع تعريفاً للعلم وميز بين العلم والتجربة والفلسفة والفن وبعد هذا بداية تمييز بين الأنشطة العقلية المختلفة .

كما قدم تصنيفاً وافياً للعلوم المعروفة في عصره أحتمل فيه البحث في الميتافيزيقا مركز الصدارة ، كذلك قدم بحثاً مستفيضاً في وسائل المعرفة ظاهرها وباطنها وبعد هذا البحث من أبتكاراته المتميزة حيث ظل أغايب مافيه من آراء صالحة حتى يومنا هذا .

الفصل الرابع ، المعرفة لدى فلاسفة اليونان في العصر الهلنستي ،

تمهيد

سوف نعرض في هذا الفصل لآراء كل من الأبيقوريين ، والرواقبيين والأفلاطونيين المحدثين ، والشكاك التجريبيين حول نظرية المعرفة .

أولاً : الأبيقوريون .

بحث الأبيقوريون في الطبيعة الإنسانية وانتهوا من بحثهم إلى نظرية بشرحون بها كيفية وصول المعرفة إلى الذهن ، وتتركز هذه النظرية في البحث في وسائل المعرفة التي هي عند أبيقور :

(١) الإحساس

يقول أبيقور : إن الأصل في كل معرفة هو الإحساس ، فعن طريقة وحده تتم المعرفة ، والحس لا يخطئ ، وإنما الذي يحدث هو أنه تأتي إلى الحواس عن الشيء الواحد صور متعددة ، والناس يختلفون في التقاطهم لهذه الصور ، فهذا يلتقط صورة ، وذلك يلتقط أخرى وهكذا مع أن الموضوع واحد باستمرار ، ومن هنا ينشأ الاختلاف فيما بين الناس بعضهم وبعض ، فالأصل إذاً هو الحس دائماً ، وإنما يأتي الاختلاف من الصور الصادرة إلى الحواس عن الموضوعات .^(١)

وقد استفاد أبيقور في دراسته للإحساس فذهب إلى أن الأبصار يتم حين يصدر من سطح المرئيات أشباحاً مادية تخترق الهواء لتؤثر على بصرنا ، وينفى النظرية المعروفة في عصره والتي ترد الإبصار إلى وجود سيال أو أشعة تصدر من العين إلى المبصرات ، أما عن الأشباح التي تصدر من الأشياء والتي فسر بها الإبصار فقد سماها «لوكريتيوس» ، وهي تظل حافظه لشكل الأشياء وألوانها .

(١) د. عبد الرحمن بدوي . خريف الفكر اليوناني . مكتبة النهضة المصرية ط ٤ . القاهرة سنة

وبذلك تنقل الصور الحسية عن الأشياء ، ومن هنا فقد عارض نظرية ديموقريطس التي تستند على القول بوجود صفات ثانوية في الأشياء مرجعها تكوين الحواس الإنسانية :

أما السمع فيفسره بأنه يحدث عندما ينبعث من المثلث أو من مصدر الصوت سيل من الجزئيات الصغيرة المتحركة التي هي الذرات في تيار هوائى يؤثر على الأذن وكذلك يذهب فى تفسيره للشم .

وعلى العموم يفسر الإحساس دائماً بأنه يحدث نتيجة صدور ذرات مادية صغيرة من الأشياء المحسوسة تصل إلينا بطريقة فيها تألف وإنسجام معين وينتج عنها فى النهاية إنفعال أو إحساس ملائم أو غير ملائم .

وقد رأى أن الإحساس هو معيار الحقيقة الأول وكل إحساس صادق بالضرورة ولا يمكن الشك فيه ، وأن الصواب والخطأ لا يرجعان إلى الإحساس بل إلى الحكم العقلى الذى يقع على الإحساسات ويضاف إليها ، فقد نرى برجاً معيناً أسطوانياً من بعيد ونراه مضلعا من قريب وليس من الخطأ أن نقول أننا نراه أسطوانياً بل يقع الخطأ إذا استمررنا فى هذا الاعتقاد بأنه إسطوانى عندما تقترب منه ^(٢) ويذهب أبيقور إلى القول بأن رؤى المرضى والأحلام صادقة لأنها تؤثر فىنا ، ومادامت تؤثر فىنا فلا بد أنها صادقة ولا بد من افتراض وجود مؤثر يسببها. ^(٣)

ومن ثم يتضح أن كل ما تحويه رؤسنا من أفكار وأراء ما هو إلا سلسلة من الإدراكات الحسية التى ينبعث إلينا من الأشياء الخارجية ، فأنتطبع صورها فى أذهاننا ، أذا فالأدراك الحسى هو وحده المقياس الذى نقيس به الحقائق النظرية .

(٢) . Emile. Brehier: Histoire de a Philosophie , Tome 1 , Paris , 1910 . P.337 .

(٣) د. أميره حلمى مطر. الفلسفة عند اليونان . ص ٣٩٠ - ٣٩١

(٢) الخيال :

يعد الخيال هو ثانى وسائل المعرفة عند أبيقور ، ويرى أنه يتكون مما يكون فى النفس من صور جاءت بها الحواس من قبل ، أذ لو بقى المرء على مستوى الإحساسات الآنية للظواهر المتبدلة لما استقر على رأى واحد ولا استطاع التمييز بين الحلم واليقظة ولا الفصل بين الصواب والخطأ . غير أن الإحساسات المتكررة تسمح باستخراج صور حسية عامة أو نماذج حسية من سيلان الإنطباعات العابرة الخاطفة ، يشار إليها بنفس اللفظ ولها نفس المعنى تلك العملية التى يسميها أبيقور بالخيال .

وبعبارة أخرى يطلق لفظ الخيال على إنتقال الذهن من إدراك الجزئى ومن إدراك المعنى الخاص إدراكا حسياً متكررا فى الماضى إلى إدراك المعنى العام والكللى إدراكا مباشرا وبديها فى الحاضر .

وقد يخطر ببالنا أن الخيال عملية عقلية صرفة ، غير أنه فى الحقيقة لا يتأصل فى العقل وإنما فى الإحساس ، فالخيال لا يعدو أن يكون فكرة حسية نتذكرها فى حالة غياب موضوعها ، وبعبارة أخرى إنه تذكر شىء خارجى ظهر لحواسنا وانطبع فيها مرات عديدة ، مثال ذلك عندما نرى من بعد حصانا أو بقرة فأنت لا يمكن أن تتخيلهما ما لم يكن لدينا فكرة عنهما .^(٤)

(٣) الإنفعال - أى الشعور باللذة والألم - :

تمثل الإنفعالات المعيار الثالث للمعرفة ، وهى تنحصر فى إنفعالين رئيسيين هما اللذة والألم اللذان يقوداننا فى حكمنا على الأشياء ، وفى التمييز بين ما ينبغى إتباعه وما ينبغى تجنبه .^(٥) والشعور باللذة والألم يعد مقياس الجانب العلمى من الحياة ، فاللذة نعرفنا بالضرورة بعلة للذة وهى اللاذ ، والألم يعرفنا

(٤) جلال الدين سعيد . أبيقور الرسائل والحكم . الدار العربية للكتاب . بيروت سنة ١٩٩١ .

(٥) دوجينس لاثريوس . حياة وآراء الفلاسفة . الباب العاشر

بعلة للألم وهى المؤلم . (٦)

ولما كانت الإنفعالات تتولد عن الإحساسات، شأنها فى ذلك شأن الخيال فهى معيار للحقيقة لا يقل قيمة عن المعيارين السابقين ، فكل إحساس مرتبط باللذة أو الألم ، وهذا الشعور يرشدنا إلى ما ينبغى البحث عنه ، وما ينبغى تجنبه ، فاللذة والألم هما أذاً من جهة إمتداد للإحساس إذ أنها يتولدان عنه ، كما أنهما من جهة أخرى معيار للحكم وقاعدته التى تسمح بالإختيار بين ما يجب أن نرغب فيه وما يجب تركه . (٧)

(٤) الذاكرة :

تنشأ الأفكار فى الذاكرة نتيجة لتكرار الإحساسات ، فالإدراك الحسى تبعاً لهذا هو الأصل ، وعن طريق التذكر يضم الإنسان مجموعة من الإحساسات أو المدركات الحسية بعضها إلى بعض ، ثم يكون من الجميع تصوراً واحداً فكان مصدر التصور فى الواقع هو الذاكرة ، وليس التصور شيئاً عالياً على المدركات الحسية ، وإنما خلاصة أو مدلول به تجمع الإدراكات الحسية المختلفة الخاصة بشيء واحد هو تصوره . (٨)

(٥) الحدس

يرى أبيقور أن الحدس ينشأ عن الاستدلال الذى ينطلق من الإحساسات ومن المعانى التى تقوم على هذه الإحساسات للوصول إلى القول بوجود أشياء لا مرئية لا تقل يقيناً عن الموجودات الحسية (٩) كالقول بأن العالم مؤلفاً من ذرات

(٦) اميل برهيه . تاريخ الفلسفة : ٢ الفلسفة الهلنستية والرومانية . ترجمة جورج طرايشى . دار

الطليعة للطباعة والنشر ط١ بيروت . سنة ١٩٨٢ ص ٩٨

(٧) جان بران . الفلسفة الأبيقورية . تعريب . جورج أبو كسم . تقديم . عادل العوا . الأبيجدية للنشر

ط١ . دمشق سنة ١٩٩٢ ص ٤٥

وأيضاً . جلال الدين سعيد . المرجع السابق . ص ٥٤ - ٥٥

(٨) د . عبد الرحمن بدوى . المرجع السابق . ص ٥٤

(٩) جلال الدين سعيد . المرجع السابق . ص ٥٦

ويرى أبيقور أن الحدس الذهني يتكون بواسطه التمثيلات أو التصورات المكونة والمنظمة في نفوسنا تبعاً لما بينها من تجانس وتقارب ، والتي منها تكون النفس صورة جديدة صيغت من مزج عدة من الصور السابقة ، فيمكنها بذلك أن تسبق الإحساس . ووسيلة هذا الحدس نفسه هو إرتباط يتكون آلياً من الصور المختزنة في الذاكرة . (١٠)

وبما سبق يتضح أن موضوعات المعرفة عند أبيقور ثلاثة . النوع الأول : منها ما يصلنا عن طريق الإحساس الذي يعد في نظره معصوماً من الخطأ .

أما النوع الثاني : هو موجودات بعيدة لا يصلنا عنها سوى صور جزئية وغير تامة مثل مجموعة الظواهر الجوية ، والظواهر السماوية .

أما النوع الثالث : فهو أشياء غير مرئية تدرك عنها نفوسنا أثراً مبهماً .

ثانياً : الرواقيون .

بحث الرواقيون في وسائل المعرفة ، ودرجاتها ، ومعيار صدقها ، وسوف نقوم هنا بدراسة كل مبحث من هذه المباحث الثلاثة .

(١) وسائل المعرفة :

تحدث الرواقيون عن ثلاث وسائل للمعرفة .

أ - الإحساس .

فسر الرواقيون الإحساس تفسيراً مادياً فأروا أن الأحساس هو إنطباع أثر المحسوس في العقل ، وفكرة الإنطباع هذه أخذت بمعناها المادى الصرف حتى إن كليانتس قد شبه هذا الإنطباع بأنه كانطباع نقش الخاتم على الشمع تماماً . إلا أنه لا بد أن يكون هذا التفسير للإحساس قد ظهر لكريسيبوس انه غير مقنع لأنه مادي إلى حد بعيد ، ولهذا حاول أن يعدل من هذه النظرية مستنداً إلى روح

(١٠) البير ريفو . الفلسفة اليونانية أصولها وتطوراتها . ترجمة د. عبد الحليم محمود وأبو بكر ذكرى .

مكتبة دار العروبة . القاهرة سنة ١٩٥٨ ص ١٨٣

المذهب الرواقى الأصلى وهو المذهب المادى ، وفقاً إن الإحساس عبارة عن تغير يحدث فى العقل تحت تأثير موضوعات خارجية ، وإلى هذا الإحساس أو الصور الحسية ترجع كل معرفة فهو الأساس . (١١)

ب - العقل .

أخذ الرواقيون بنظرية حسية فى المعرفة إذ تصوروا أن العقل كالصفحة البيضاء تأتية الإنطباعات الحسية من الخارج فتتقش فيه كالخاتم على الشمع فتحدث فيه التصورات والتمثيلات . (١٢) وهذا الموقف يشبه موقف المدرسين ، وجون لوك حيث يطلقون على هذه الصفحة البيضاء عبارة "Tabularasa" ، وهذا العقل النقى من أى أثر أو إنطباع تتكون فيه التصورات شيئاً فشيئاً مما نستقبله من صور خارجية صادرة مباشرة عن المحسوسات . (١٣)

وإذا كان فكر الإنسان قادراً على التجريد والإضافة والتأليف والنقل والمضاهاة ، فهو لا يستطيع الخروج من مقدمات الإحساس . فكان الحواس هى وسيلة المعرفة ، ووظيفة العقل هى ربط الأفكار والمعانى ربطاً يتألف منه نظام يسمى بالعلم . لكن الحواس ليست الإخادعة ، والعقل يسيطر عليها سيطرة الملك على رعيته ، فيرتب رسائلها ويوجهها إلى غايتها . فالعقل عند الرواقيين هو على حد تعبير شيشرون تلك القوة التى بها يرى الإنسان النتائج والأسباب وينهم سيرها ويقارن بين التشابهات ويربط المستقبل بالحاضر . وإذا فمهمه العقل هى إدراك حدوث الأشياء فى العالم والإحاطة بما بينها من روابط ، وبعبارة أخرى هى فهم تلك الوحدة المعقدة التى يعبر عنها بالنظام (لوجوس) . (١٤)

(١١) د. عبد الرحمن بدوى . المرجع السابق . ص ١٧ .

(١٢) د. أميرة حلمى مطر . المرجع السابق . ص ٤٠٨ .

(١٣) د. محمد على أبو ريان . تاريخ الفكر الفلسفى حـ ٢ أرسطو والمدارس المتأخرة . ص ٢٧٩ .

(١٤) د. عثمان أمين . الفلسفة الرواقية . مكتبة النهضة المصرية ط ٢ . القاهرة سنة ١٩٥٩ .

- ه - الذاكرة :

رأى الرواقيون أن الذاكرة هي مصدر التصورات الكلية ، فالإنسان بعد أن يجمع عدة تصورات حسية ، يتكون له عنها تصور كلي ، غير أن هذا التصور الكلي ليس غير مجموعة التصورات الحسية الصرفة ، فهنا نجد أن المذهب يسير منطقياً مع نفسه ، ولكننا نجدهم بعد ذلك يخرجون على منطقهم فيقولون بوجود تصورات كلية بالمعنى الذهني الصرف الخارج عن كل إدراك ، وسموا هذا باسم «العلم» ، ومجموعة التصورات الكلية هي التي تكون العلم في هذه الحالة . وهم يؤكدون إلى جانب هذا أن هذه التصورات لا مادية ، لأنها خارجة عن كل موضوع خارجي ، كما أنه لا يمكن التعبير عنها بالألفاظ ، فهي أقرب ما تكون إلى الكليات كما تصورها أفلاطون أو على الأقل كما تصورها أرسطو . إلا أنه يلاحظ أن هذا لا يتفق في الواقع مع منطقهم ، حيث أن التصورات الكلية التي قالوا بأنها تكون العلم خارجة عن المحسوسات ومنفصلة عن أي تصور مادي.^(١٥)

وبالرغم من أن الرواقيين لم يقبلوا المثل الأفلاطونية ، وأنكروا أن للصور المفارقة وجوداً مستقلاً في الخارج ، وقالوا إنها لا وجود لها إلا في أذهاننا فقد قالوا مع ذلك بأن من هذه الصور الذهنية أو المعاني ما هو سابق على تجاربنا وما يمكن أن يؤلف بواسطته جميع المعاني الأخرى ، وهذه المعاني تتميز بأنها سابقة لجميع ماعداها وأنها تكون لنا منذ الصغر ، وإنها تكون بالفطرة لا بالإكتساب.^(١٦) ويسمى الرواقيون مجموع هذه المعاني الفطرية التي تشترك فيها جميع الموجودات العاقلة بأسم المعاني الشائعة ويسمونها أيضاً الأوليات ويعنون بذلك أنها سابقة على كل معرفة عقلية تمتلكها نفوسنا اكتساباً . ولذلك عرفوا المعنى الأول بأنه الأمر الكلي الذي نتصوره تصوراً طبيعياً .^(١٧) ويقول شيشرون إن مثل هذه المعاني هي الأسس التي يقوم عليها بناء العلم . ويذهب سنكا إلى

(١٥) . د. عبد الرحمن بدوي . المرجع السابق . ص ١٧

(١٦) . Emile . Brephier : Chrysippe et Lancien Stoicisme , Paris , P.u.F. 1951 . P.67

(١٧) . Diogene Laerce : vie , doctrines et Sentences , des Philosophes illustres , tome 2, Traduction , R.Genailles, Paris, 1965 . P.51 - 53

أنها بذور تحوى صور الأشياء الفردية كلها ، أى أنها معرفة سابقة لهذه الصور قبل تطورها وتقترب هذه النظرية الرواقية عن المعنى الأول من النظرية الأفلاطونية المشهورة عن التذكر ، تلك النظرية التى تذهب إلى أن العلم الذى يكون لنا فى حياتنا هذه إنما هو تذكر لما شهدناه ووقفنا عليه فى حياة سابقة حين كانت نفوسنا تنعم بمجاورة عالم المعقول . (١٨)

لكن الفرق بين النظريتين عظيم فأن المثل فى نظرية أفلاطون لا تفسر معرفة الأشياء الحسية ، بل معرفة الأشياء المستقلة عن الحس ، وأفلاطون يرى هذه المعرفة وحدها جديرة بأسم العلم أما المعانى الأولية عند الرواقيين فليست إلا بدايات وأساساً لكل نوع من أنواع المعرفة إطلاقاً ذلك أن الرواقيين كما رأينا لا يرون مجال العقل مبيّناً لمجال الحس ، بل يقولون إن العقل مصدره الحس بل هو حاسة من الحواس .

فلعل المعانى الأولية والتى هى أصل العلم هى نتائج تجربة سابقة من طراز أعلى من طراز التجربة الأرضية : تلك هى التجربة التى استفادها الذهن قبل اتصاله بهذا الجسد الأرضى ، أعنى حين كان ناراً خالصة لا شائبة فيها ، فكان يحيا حياة الأرواح السماوية النقية ، وللمعانى الأولية الشائعة عند الرواقيين منزلة كبيرة . كانوا يفاخرون من أجلها بأنهم على وفاق مع الفطرة ولعلمهم استطاعوا بهذه النظرية أن يحلوا مشكلة البحث العلمى التى وضعها أفلاطون فى محاوره مينون . وإذا كان هناك شىء من التناقض فى القول بعلم وبفطرة أخلاقية فى وقت واحد ، فإن نظرية الأفكار الشائعة جاءت بمشابة الوضع الذى تلتقى فيه الفطرة بالعلم . (١٩)

فهذه الأفكار الشائعة ليست ذاتها علماً بل هى بذور العلم والرواقيون بنظرتهم المتفاعلة ، رأوا أن هناك إنسجماً ضرورياً بين الفطرة والحق . (٢٠)

-Platon , Menon 81d - 85b. (١٨)

(١٩) د. عثمان أمين . المرجع السابق . ص ٩٢ - ٩٣ .

-Emile - Breier : op.cit. P.68 . (٢٠)

(٢) درجاتها:

يرى الرواقيون أن أولى درجات المعرفة هي الأثر الحسى المباشر أو الصورة الحسية ، وتعرض هذه الصور على العقل وقد يقبلها أو يرفضها كقولنا : هذا أو ذاك أسود وهذه مرحلة التصديق وهو ثاني درجات المعرفة ، فإذا قبل العقل هذه الصورة وكان على صواب في هذا القبول فهذا هو الفهم الصادق وهو الدرجة الثالثة للمعرفة ، أما إذا قبلها العقل عن غير حق فإنه يكون لديه ظن خاطيء .

إذا فالدرجة الثالثة من درجات المعرفة بعد التصديق كمبدأ ذاتي للصدق والكذب ، هي الفهم أو الإدراك الحسى الكامل لموضوع خارجى حقيقى فى مقابل التصديق الأولى .

ويحسن العقل إزاء هذا الفعل أنه فعله المتميز عن الصور الحسية وفى هذه الحالة يدرك العقل أن الصور الحسية تكون فى حالة صدقها مطابقة للمحسوس الخارجى ، وتسمى الصورة إذا فى هذه الحالة بالأثر المفهوم ومعنى أنها أثر مفهوم أنها تؤدي إلى التصديق الصحيح أى إلى الإدراك الحسى .

ولفظ مفهوم هذا يشير إلى وظيفة أساسية وهى أنه هو الذى يسمح بالإدراك الحسى الصحيح أو هو الذى يصدر عنه هذا الإدراك الحسى ، ولكن الرواقين لم يميزوا فى وضوح بين الأثر المفهوم والأثر غير المفهوم .

إذا فالأثر المفهوم هو أول درجات اليقين ، أما العلم فهو يقوم على مجموعة مترابطة من هذه الآثار المفهومة أى الإدراكات الحسية ، ومن ثم فهو يقوم على أساس وظيفى لأنه يستند إلى ترابط هذه الآثار المفهومة ترابطا فعليا ، أما الفن فهو وسط بين العلم والإدراك الحسى ، إذ هو إدراكات حسية تؤلفها التجربة لغاية خاصة نافعة فى الحياة .

إذا لدينا أثر حسى مباشر ثم تصديق بهذا الأثر واجتماع الأثر الحسى والتصديق يعطينا التصور الصحيح القائم على الإدراك الحسى المشتمل على الصورة المفهومة ، ثم لدينا أخيرا العلم وهو موضوع دراسة الحكيم .^(٢١)

(٢١) د. محمد على أبو ريحان - المرجع السابق - ج ٢ - ص ٢٨١ - ٢٨٢

(٣) معيار صدقها .

أختلف الرواقيون فى هذه المسألة ، وكان فى إختلافهم إخراج لهم واضعاف لموقفهم فى نزاعهم مع الأكاديميين الذين أنكروا أن يكون للحق معيار.

ذهب جمهور الرواقيين إلى أن معيار الحق هو التصور المحيط أى (الآثر المفهوم) وينسب هذا رأى إلى كريسيبوس ، وأبولودورس (٢٢) . ومعنى هذا أن التصور الصحيح يمكن أن يميز من التصور الزائف على حسب درجته من الوضوح . وهذه النظرية العامة يمكن أن تردفئ أصلها إلى زينون (٢٣) ، بعبارة أخرى يقال إن معيار الصورة الذهنية الصحيحة هى وضوحها .

والوضوح صفة تتعلق برؤية حقيقية تكون على نحو لا يستطيع العقل أن لا يدعن له ، فلا بد للتصور المحيط أى الآثر المفهوم من أن يأتى من شىء حقيقى فيخرج من ذلك الرؤى الباطلة والأوهام والهواجس والأحلام .

وذهب بعض الرواقيين القدماء إلى أن معيار الحقيقة هو العقل الصريح أو العقل المستقيم . والعقل الصريح عندهم هو حسن استعمال ذلك العقل الذى يشترك فيه كافة الناس دون تفریق . (٢٤) ولما كان استعمال ذلك العقل استعمالاً حسناً ليس من نصيب الكافة ، فمعنى ذلك أن كنة الحقيقة لا يقف عليه إلا الآلهة والحكماء .

ويرى ديوجينيس لا ئرتيوس أن كريسيبوس يرى للحقيقة نوعين من المعايير : الإحساس والمعنى الأولى فى حين يرى يوطوس الصيداوى أن هناك ثلاثة معايير هى : الأحساس والتزوع والعلم .

ويخيل إلينا بإزاء هذه الأقوال المتضاربة أن أى جزء من أجزاء المعرفة الرواقية يمكن أن يقال عنه أنه معيار للحق عندهم دون ابتعاد عن زوج مذهبهم . ويدوأن هذه المعايير جميعاً تستوى فى النهاية ولا تتنافى .

-Diogene Laerce , op. cit. tome 2 . P.54. (٢٢)

-Ibid. tome 2 . P.50 (٢٣)

-Ibid. tome 2 . P.54 (٢٤)

كما بين الأستاذ برهيه (٢٥) إذ المطلوب على كل حال هو إما التصور الذى يفضى ضرورة إلى الإدراك ، وأما الإدراك وعلاقته بإدراكات أخرى ، وسواء أكان هذا أم ذاك ، فالقوة العقلية الفعالة إنما قوامها الفعل العقلى الذى يحيط بالشيء إحاطة شاملة ، والإحاطة والتصديق هما الفعلان الأساسيان من أفعال العقل الصحيح باعتباره معرفة .

أما الإحساس والمعنى الأولى اللذان قال بهما كريسيبوس فليسا إلا نوعين من الإحاطة وكما أن الإحساس فعل من أفعال الإحاطة بالمحسوس ، فكذلك «المعنى الأولى» هو الإدراك العقلى أو الفكر الذى نفذ فيه العقل فهو محيط. (٢٦)

ثالثاً : - الأفلاطونية المحدثة .

أبرز من يمثل هذه المدرسة هو أفلوطين الذى يعد مؤسسها الحقيقى ، لذلك سوف نقتصر هنا على دراسة نظريته فى المعرفة . امتزج البحث فى المعرفة عند أفلوطين بتجربته الصوفية ، والمعرفة عنده تقوم على الجسد الذى تصل إليه النفس أثناء محاولاتها التحرر من رقة البدن ، وأول خطوه لذلك هى التحرر من سلطة البدن والحواس وعنهما تنشأ الفضائل العادية عنده ، والخطوة الثانية الفكر والتفلسف ، والخطوة الثالثة أن تسمو النفس فوق التفكير وتصل إلى اللقائه أو المعرفة أو العلم اللدنى ، وكل هذه المراحل عنده هى إعداد للدرجة الأخيرة وهى الاتحاد بالله .

ويرى أفلوطين أن اتصال أو اتحاد النفس بالواحد لا يتم بحدس عقلى ، بل إنه ضرب من التماس لا يستطيع الإبانة عنه إلا الذين يذوقونه وهم قليل. وهو نادر عندهم .

ويستخدم أفلوطين الجدل الصاعد فى توضيح كيفية الإقتراب من الواحد

-Emile . Brehier : Histoire de la philosophie, tome 1 , P.303 (٢٥)

وأيضاً د. عثمان أمين . المرجع السابق ص ٩٨-٩٩

-Emile . Brehier : chrysippe , et l'ancien , stoicisme , P.303 (٢٦)

أوالله . ويسير هذا المنهج الصاعد وفق خطوات محددة أو مراحل أو درجات كل درجة منه تمهد للدرجة التي تليها وتسبق الدرجة التي تركتها وراءها ، وهذه الدرجات أو المراحل هي على الترتيب : الجسد أو البدن « $\sigma\omicron\mu\alpha$ » ، والنفس « $\nu\omicron\mu\delta$ » والعقل ثالثاً « $\psi\mu\chi\eta$ » . (٢٧)

وكلما بلغ الفكر درجة منها أحس بما يعتورها من نقص وشعور بالحاجة تدفعه إلى تجاوزه إلى الدرجة التي تليها على السلم الصاعد .

وينتقل الفكر من مرحلة إلى مرحلة ومن درجة إلى درجة إلى أن يصل إلى الواحد الذى لا صورة له ولا شكل له على الإطلاق .

ويذكر أفلوطين أنه فى محاولتنا الأقتراب من الواحد الأسمى يجب علينا أن نبتعد عن أى تعريف وأن نستبعد سائر الصفات التصنيفية . وهكذا فأننا فى تأملنا علينا أن نحرر النفس من أى نوع من أنواع التبعية أو الهوى لكى نصل بها إلى تحقيق مرادها وإلهامها أو إشرافها من خلال الاتصال بالواحد ، وهذا التحرر للنفس يكون خارجياً وداخلياً فى الوقت ذاته إنه البعد عن الشهوات والملذات والأشياء الخارجية والعودة بالنفس إلى الوراء فى داخلها .

ويجب أن نلاحظ كما يقول أفلوطين : « إن الواحد لا يظهر للنفس كموضوع أمامها ، أنه يحضر إلى النفس ويحضر فيها لاشئ بينه وبين النفس . انهما لم يعودا اثنين ، بل أصبح الاثنان واحداً ، هذا هو إذا الاتحاد الصوفى ذلك الاتحاد الذى يرقى فوق النظر والرؤية العقلية .

ويرى أفلوطين أن أول ما تدركه النفس من خلال الحس هو الموجودات الخارجية التى تحكم عليها وتقارن بينها وتميز ، وذلك فعل الإدراك اللاحق للإحساس . ثم ترقى إلى مرتبة الحكمة على سبيل التذكر . ولكن النفس قادرة بالإضافة إلى ذلك على الارتداد على ذاتها ومنعرفة ذاتها من الداخل ، بحكم تعقلها بالعقل الإلهى واستنادها إليه . ولكى تبلغ هذه المرحلة من وعى الذات .

(٢٧) يوسف كرم . المرجع السابق . ص ١٩٠ .

يتوجب على النفس أن تتحقق من وحدة الذات والموضوع ، المدرك والمدرّك ، ومن أن المبدأ العقلي «أو العقل الإلهي» لا يتميز عن العالم الكليات أو المثل التي لا تنفصل عن جوهر العقل الإلهي ذاك .

وهكذا استطاع أفلوطين على غرار ألبينوس أن يحل الإشكال الأفلاطوني الناجم عن النظر إلى المثل وكأنها نماذج أولى للموجودات قائمة في عالمها الخاص وخارجة عن حيز العقل الإلهي أو المبدأ الخالق لتلك الموجودات .

وتبلغ النفس مرحلة إدراك الذات عندما تتحد بالعقل الإلهي الذي لا ينفصل عن الحقائق أو النماذج الكلية الأولى ، والذي لا يتقوم بالعمل بل بالتأمل في ذاته المتطوية على نماذج جميع الموجودات .

وعندما يدرك العقل الإلهي ذاته يدرك الله الذي منه إستمد وجوده وقدرته ويهدأ . وهذا الهدوء أو الاستقرار في الواحد ليس تخلياً عن الإدراك بل هو فعل التخلي عما هو غريب عنه . وفي جميع أشكال الوجود لا يمس الاستقرار أو التخلي عن الغريب طبيعة الفعل الخاصة ، لا سيما عندما لا يكون الوجود بالقوه حسب ، بل بالفعل الكامل . وعندما فقط يستطيع الموجود الذي كان في الأصل منطوياً على ذاته أن يتجلى في الموجودات الأخرى الصادرة عنه . (٢٨)

رابعاً : - الشكاك التجريبيون

سوف نعرض هنا لآراء أبرز الشكاك التجريبيين في المعرفة .

(١) بيرون

يرى بيرون أن على الحكيم ان يسأل نفسه ثلاثة أسئلة : أولاً يجب أن يسأل ما هي الأشياء وكيف تتكون ، ثانياً كيف ترتبط بهذه الأشياء ثالثاً ما يجب ان يكون عليه موقفنا إزاءها ، بالنسبة لما هي عليه الأشياء كل ما نستطيع أن نجيب عليه هو أننا لا نعرف شيئاً ، أن كل ما نعرفه هو كيف تبدو الأشياء لنا أما

(٢٨) د. ماجد فخري ، تاريخ الفلسفة اليونانية ، دار العلم للملايين ط ١ ، بيروت ١٩٩١ ،

بالنسبة لجوهرها الباطنى فنحن جهلاء به . والشئ نفسه يبدو مختلفا عند الناس المختلفين ولهذا يستحيل أن تعرف أى رأى هو الصواب . واختلاف الرأى بين الحكماء وكذلك بين العامة يبرهن على هذا . وكل يقين يمكن طرح يقين مضاد له على أسس قوية متساوية ومهما يكن رأى فان الرأى المناقض يؤمن به بعض الآخرين المهرة فى الحكم على الاشياء مثلى . ان الرأى ممكن لكن اليقين والمعرفة مستحيلان ، ومن ثم فان موقفنا تجاه الاشياء (السؤال الثالث) يجب أن يكون التوقف التام عن الحكم اننا لا نستطيع أن نيتقن من أى شئ حتى أتفه أشكال اليقين ولهذا لا يجب أن يدلى بأية عبارات موجبة عن أى موضوع . (٢٩)

ولهذا فقد أقر بيرون أنه يحس بالظواهر المختلفة ولكنه كان يمتنع عن الحكم عليها لأنه اعتقد أن الحقيقة لا يمكن معرفتها وليس فى مقدورنا أن نعين حقيقتها الأشياء إذ ان الأصْدَ: كلها يمكن أن تنطبق عليها ، فالأشياء ليست فى ذاتها جميلة ولا قبيحة ولا عادلة ولا ظالمة . وانتهى من كل ذلك إلى التوقف عن الحكم الذى سماه «بالإيبوخى» epoche .

فما يقال فى تفسير الإيبوخى أنا نحس مثلاً بالعسل حلواً المذاق ولكننا نمتنع عن الحكم على العسل بأنه حلواً المذاق أو أننا نحس بالنار ساخنة ولكننا لا نحكم على النار بأنها ساخنة ، ومن هنا فقد انتهى من «الإيبوخى» إلى الصمت المطلق . (٣٠)

(٢) أركسيلاوس

كان أركسيلاوس أول من توقف عن الحكم ، نظراً لتناقض الحجج المتعارضة ، كما يقول ديوجينيس . وأنكر كما يروى شيشرون ، أنه يمكن معرفة أى شئ ، حتى القضية السقراطية القائلة إن المرء لا يعرف شيئاً ، ما دامت الحجج فى دعم أى مسألة متساوية . لذا وجب التوقف على الحكم ، وهى الغاية

(٢٩) ولتر ميتس ، المرجع السابق . ص ٩٤٢

(٣٠) د. أميرة حلمى مطر . المرجع السابق . ص ٣٨١

التي يجب أن يستهدفها الرجل الحكيم أما في الشؤون العملية ، فعلى المرء أن يستهدف الرأي السديد أو الحسن الذي عرفه بقوله : إنه الرأي الذي يمكن تبريره بنخج قوية ، دون التحكم بالرأي على طريقة الروائيين ويرى ديوجينيس لائرتيوس أنه أول من دعم طرفي أى مسأله وتلاعب بالأسلوب الذي وضعه أفلاطون وهو من الجدل . (٣١)

وقد أشار شيشرون في كتاباته إلى أن أركسيلاوس أنكر إمكان معرفة أى شىء عن طريق الحس أو العقل ، وكان هجومه موجهاً - بهذا الصدد إلى موقف زينون الرواقى الذى جعل ما أسماه «بالأفكارأو بالتصورات الحقيقية» أساساً للمعرفة ، مؤكداً أنه لا توجد أى أفكار تحمل علامة الحقيقة ، وقد رد على زينون موضعاً أن التصديق لا يقع على فكرة بل قضية وإذا كان معيار صدق أو حقيقة الفكرة هو مطابقتها للأشياء فى الخارج فهذا يعنى أن الأفكار الحقيقية عند زينون لها ما يقابلها من أشياء فى الواقع هى سبب حدوثها ، وهنا يورد زينون أفكاراً ليست حادثة عن أى شىء خارجى كأخطاء الحواس وخیالات المنام وأوهام السكر والجنون ، ومع ذلك لا يمكن التمييز بينها وبين ما يسمى بالأفكار الحقيقية الحادثة عن الأشياء ، فالتصورات أو الأفكار سواء ، يبقى أن الحكمة هى فى تعليق الحكم على الأشياء ذاتها ، ولم يقبل أركسيلاوس أن يجعل من تعليق الحكم جزءاً من المعرفة ولكن اليقين الذى ينكره فى الميئافيز يقناره بقره فى الأخلاق ، فليست كل الآراء والأفعال ممتنع ، إلا امتنع الفكر والعمل على السواء فثمت أفعال تبدو لنا مستقيمة وتبشر بتحقيق ما هو خير ، وكذلك هناك آراء معقولة يمكن الدفاع عنها بدون برهان مطابق لحقيقة الأشياء ، وهذا هو معنى الاحتمال ، وإذا فلسنا بحاجة إلى معرفة يقينية لكى نفعل فعلاً معقولاً ومستقيماً بل يكفى استعراض الآراء المؤيدة والمعارضة للفعل واتباع الاحتمال المرجح للفعل أو لعذمه فيصبح الاحتمال إذاً مبدأ أعلى فى الحياة العملية . (٣٢)

(٣١) د ماحد. فخرى المرجع السابق . ص ١٦٣

(٣٢) د محمد على ابو ريان . المرجع السابق . ج ٢ . ص ٣٠٠ . ٣٠١

(٣) تيمون :

ألف تيمون رسائل في الشك من بينها قصيدة نهكمية أبرز فيها مدى ماتنطوى عليه قضايا الفلاسفة النظريين من تناقضات ، منذ نشأة الفلسفة عند طاليس حتى رجال مدرسة أفلاطون مثل أركسيلاوس وقد احتفظ إيزوب بمقتطفات من هذه الرسائل ^(٣٣) بقيت منها فقرتان توضحان موقفه من المعرفة: يقول في الأولى «إن الظواهر صحيحة دائماً» ويقول في الثانية «إنى أرفض أن أثبت قولنا إن العسل حلو حقاً ، أما كون العسل يبدو حلواً فى الذوق فذلك ما أسلم به تسليماً تاماً» ^(٣٤)

معنى ذلك أن تيمون يرى أنه يستحيل علينا الحصول على معرفة موضوعية عن الأشياء ، فنحن لا نعرف الأشياء فى ذاتها بل نعرف ما يبدو لنا منها من ظواهر وهى صحيحة دائماً ، فالقول بأن العسل حلو المذاق أمر نسلم به ، ولكننا نرفض التسلم بأن العسل حلو فى ذاته بقطع لنظر عن مذاقنا له . ^(٣٥)

وبما سبق يتضح أن مذهب تيمون يشبه من بعض الوجوه مذهب هيوم ، فهو يذهب إلى أن الشيء الذى لم يقع أبداً فى مشاهدة الإنسان كالذات مثلاً لا يمكن استدلالها استدلالاً صحيحاً ، أما إذا شوهدت ظاهرتان مقترنتان إحداهما بالأخرى دائماً أمكن استدلال إحدهما من الأخرى . ^(٣٦)

(٤) كاريناديس .

اختلف المؤرخون فى طريقة عرض مذهب كاريناديس الشكى فبعض القدماء منهم اعتمدوا على كليتماخوس وهؤلاء يذكرون أن كاريناديس قد ظل

(٣٣) نفس المرجع ص ٢٩٨

(٣٤) برتراند رسل . تاريخ الفلسفة الغربية . ج ١ : الفلسفة القديمة ، ترجمة د . ذكى نجيب محمود .

مراجعة د أحمد أمين . طبعة : حبه التأليف والترجمة والنشر . ٢ : القاهرة سنة ١٩٦٧ ص ٣٧٤

(٣٥) د . محمد عفى أبو ريان . مرجع السابق . ج ٢ ص ٢٩٩

(٣٦) برتراند رسل . المرجع السابق . ج ١ . ص ٣٧٤ - ٣٧٥

مخلصاً لمبدأ أركسيلاوس من حيث تعليق الحكم ، وإنه توسع فقط في شرح هذه النظرية ، ولم يكن من شأن هذا التوسع أن يغير كثيرافى المبدأ الأصلي ، وهو تعليق الحكم ، ولكننا على العكس من ذلك نرى بعضاً آخر من القدمات يذكرون عن كاريناديس أنه قد تخلى عن مبدأ تعليق الحكم لما رأى فيه من شدة وغلو ، وحاول أن يحل مشكلة المعرفة على طريقة احتمالية مخففة ، ولهذا اعتنى عناية كبيرة بنظرية «الإحتمال» وبدرجات المعرفة ، لكى لا يرفض نهائياً أن يحكم على شىء . فى حين اتفق أغلب المؤرخين المعاصرين على أن هذا الاتجاه الثانى لم يكن الاتجاه الصحيح الذى إتخذه كاريناديس ، وإنهم يميلون إلى القول بأن كاريناديس ظل مع ذلك مخلصاً لمبدأ تعليق الحكم ، ويسوقون للدلالة على ذلك سبباً تاريخياً هو أن الأكاديمية بعد كليتوماخوس قد تغيرت وأخذت اتجاهاً قريباً من الاتجاه التوكيدى عند الرواقيين فلم يكن غريباً إذا وهم يعرضون مذهب كاريناديس ، أن يقرهوا هذا المذهب من إتجاههم الجديد ، أى أن يشوهوا الاتجاه الأصلي الحقيقى عند كاريناديس . فلا يجعلونه مخلصاً لمبدأ أركسيلاوس .

وأياً ما كان الأمر فإن أبحاث كاريناديس فى المعرفة تتجه كلها إلى نقد نظرية الأبيقوريين فى المعرفة . ذلك أن كاريناديس ينكر أولاً الإدراك الحسى كما ينكر النظر العقلى ويستخدم هنا البراهيين التقليدية الخاصة بخداع الحواس وبأن المعرفة النظرية تقوم على الحواس ، فما يجرى على الحواس يجرى بالتالى على المعرفة التقليدية . وهكذا نرى أنه فى هذا كله لم يأتى كاريناديس بشىء جديد ، وإنما الجديد عنده أنه جاء بالناحية الإيجابية فيما يسمى باسم معيار الحقيقة ، فهذا المعيار يحاول أن يضعه على أساس إيجابى فيقول : إن المشكلة فى الواقع ليست مشكلة الصلة بين الإمتثال وبين الموضوع الخارجى ، وإنما هى مشكلة الصلة بين التصور وبين الذات المدركة . (٢٧)

وقد ميز كاريناديس بين ثلاث مراتب للإحتمال ، ونبه إلى ضرورة بذل أقصى الجهود للوصول إلى أعلى درجات الاحتمال فى المسائل التى يكون لها

(٢٧) د عبد الرحمن بدوى . خريف الفكر اليونانى . ص ٧٨ ٧٩

وابيضاً . اميل برهيه . تاريخ الفلسفة . ج ٢ . ص ١٥٨

دور هام فى تحقيق سعادتنا ، أى أنه يتجه بمذهب الإحتمال وجهة أخلاقية يحته .
وهذه المراتب هى .

(آ) توجد بين تصوراتنا أفكار منها ما هو إحتمالى فى ذاته ومنها ما هو إحتمالى
بالتجربة .

(ب) والطائفة الثانية من الأفكار الإحتمالية التى يرجع مصدر الإحتمال فيها إلى
أرباطها بأفكار أخرى محتمله .

(جـ) وأما الطائفة الثالثة من الأفكار المحتملة فأننا نتعرف عليها عن طريق اختبار
أنكارنا من جميع نواحيها بعناية وانتباه ، وملاحظة عدم وجود تناقض
بينها ، وسرى أن كثيرا من هذه الأفكار لن تصل إلى مرتبة اليقين . (٣٨)

(٥) أنا سيديموس :

يمزى الفضل إليه فى استخدامه للجدل ندعيما لمذهب بيرون بالحجج ،
والبراهين الدامغة . وقدميزبين الشكاك الأكاديمين وغيرهم بأن أرجع إلى الأولين
موقف تعليق الحكم أى الأمتناع عن الإيجاب أوالسلب .

ونجد فى المقطعات القيمة التى نقلها سكستوس امبريقوس عن
اناسيديموس الأسباب التى دفعت بمؤسس المدرسة بيرون إلى الشك فى إمكان
الوصول إلى علم يقينى ، وهو يجملها فى عشرة حجج . (٣٩)

أولاً . أنه لا يمكن الحكم على حقيقة الأشياء لأن الأحكام تختلف باختلاف
الكائنات الحية وقدراتها المتفارته على الإحساس فما تراه عين بعضهم قد لا
تراه عين الآخرين .

ثانياً : تختلف الأحكام باختلاف طبيعة الأشخاص وقدراتهم .

ثالثاً : تختلف الأحكام باختلاف الحواس فما تصوره حاسة من الحواس صغيرا

(٣٨) د. محمد على ابو رباك . المرجع السابق . جـ ٢ . ص ٣٠٢ - ٣٠٣

(٣٩) نفس المرجع - ص ٣٠٣ - ٣٠٤

تقدمه الأخرى كبيراً .

رابعاً : يختلف الأحكام بسبب التغير المستمر في حالاتنا الصحية والنفسية وما يتناوبنا من سعادة أو حزن أو صحة أو مرض ، فالمرضى لا يشعر بالطعام شعور السليم .

خامساً : تختلف الأحكام باختلاف النظم والعادات والقيم في المجتمعات المختلفة فما يبدو للناس عدلاً لا يبدو عند بعض آخر كذلك .

سادساً : يختلف الأحكام حسب تنظيم الأشياء ووضعها في المكان وعلاقتها بغيرها فاللون في ضوء الشمس يبدو مختلفاً عما نراه عليه في ضوء القمر .

سابعاً : تختلف الأحكام حسب اختلاف الأشياء في بعدها أو قربها منا فالشمس تبدو صغيرة لبعدها عنا .

ثامناً : تختلف الأحكام باختلاف النسبة التي يكون عليها المدرك لأنها تؤثر على كيفياته فالنبذ مثلاً إذا أخذ في حدود معينة ونسبة معينة أفاد وإذا زاد عن هذه النسبة أضرب .

تاسعاً : تختلف الأحكام حسب المألوف والنادر فالشئ المألوف نحكم عليه حكماً غير حكمنا عليه لو كان نادراً .

عاشراً : تختلف الأحكام بحسب اختلاف علاقة الأشياء ببعضها ببعض^(٤٠).

هذه هي حجج اناسيدعوس التي قدمها للدفاع عن مذهب بيرون الشكي ومذهبه هو أيضاً وهي يمكن أن ترد إلى حجة واحدة وهي حجة النسبية والحجج الأربع الأولى تتعلق بالشخص المدرك أما الخامسة والثامنة فهي خاصة بالموضوع المدرك وأخيراً نجد الحجج السادسة والسابعة والتاسعة وهي خاصة بالشخص والموضوع معاً .

(٤٠) د. أميرة حلي مطر . المرجع السابق ص ٣٨٢ - ٣٨٣

(٦) أجريبا

تنضح الصبورة الكاملة الدقيقة للحجج التي قال بها الشكاك ضد إمكان المعرفة على وجه الدقة عند أجريبا ، وقد صاغ هذه الحجج في خمس مشهورة هي :

الأولى والثانية منها تتضمن الحجج العشرة عند أناكسيموس ، والثالثة ترى أنه لكي نسلم بشيء لابد أن برهن عليه ، وهذا البرهان يحتاج إلى برهان آخر سابق عليه وهكذا باستمرار إلى غير نهاية . والرابعة تتخلص في أن المبادئ التي تبنى عليها البراهين هي فروض لا برهان عليها ، والخامسة أن الفلاسفة قد تناقضوا فيما بينهم وبين أنفسهم .^(٤١)

(٧) سكستو أمبريقوس .

ألف سكستو أمبريقوس مجموعة من الكتب تعد بمثابة موسوعة للمذهب الشكي دون فيها أخبار الشكاك وحججهم وقد وصلت إلينا منها ثلاثة : الأول يدعى «الحجج البيروية» وهو موجز المذهب ، والثاني عنوانه «الرد على الفلاسفة» ، والثالث في الرد على العلماء ، ولعلها جميعاً كتاب واحد .

وينقسم شكه إلى قسمين ، قسم سلبي ، والآخر إيجابي .

أما القسم السلبي فهو تكرر لما سبق إليه من أقوال الشك وهي موزعة على ثلاثة أقسام ، ضد المناطق ، ضد الطبيعيين ، وضد الخلقين ، وهو ينه على أن دحض أصحاب اليقين لا يعنى البرهان على أنهم مخطئون فإن مثل هذا البرهان حكم موجب ، ولكنه يعنى أنهم غير محقين ، أو بالأحرى أنه يمكن دائما معارضة أقاويلهم بأقاويل معادلة لها قوة . ومما يذكر من حججه ضد المناطق نقده القياس والاستقراء ، فهو يقول عن القياس : إن المقدمة الكبرى «كل إنسان فهو حيوان» لم يقلها القائل إلا لعلمه أنسقراط . وأفلاطون هم أناس وحيوانات في آن واحد فإذا أصاف قوله «سقراط إنسان» إذا فسقراط حيوان» كان هذا منه مصادرة على المطلوب الأول ، لأن القضية الكبرى الكلية لا تكون صادقة إلا إذا

(٤١) نفس المرجع . ص ٣٨٣ - ص ٣٨٤ ٢٠٢

كانت النتيجة معلومة من قبل .

ويقول عن الاستقراء : إنه إذا لم يتناول سوى بعض الجزئيات كانت نتيجة الكلية غير منطقية ، لعدم جواز الانتقال من البعض إلى الكل ، ولا يمكن أن يتناول جميع الجزئيات ، لأن عددها غير متناه فالاستقراء ، ~~تلك~~ ~~كان~~ أو ناقصاً ممتنع والبرهان بنوعيه « قياس واستقراء » ممتنع . (٤٢)

كذلك أنكر سكستوس أمبريقوس ~~مفهوم~~ العلة أو السبب ، فالسبب كما قال مرتبط بالعلول أو المسبب ، فليس موضوعياً ، بل يتوقف على الإدراك الذهني ، أي أنه خارج عن طبيعه العلاقة بين الموجودات

ثم أن السبب إما أن يكون سابقاً للمسبب أو لاحقاً له أو مترافقاً معه ، في الحالة الأولى لا يصح إطلاق لفظة سبب على « السبب » مادام المسبب لم يوجد بعد ، والحالة الثانية ممتنعة عقلياً . بقيت الحالة الثالثة ، وعندها يمكننا أن ندعو السبب مسبباً والمسبب سبباً دون تناقض . (٤٣)

أما القسم الإيجاني فلم يعرضه صراحة ، ولكنه نفاه من عباراته ، فهو يقول : « لسنا نريد معارضة الرأي العام ، ولا الوقوف حامدين بإزاء الحياة » .

ويدل على وسيلة تجريبية خلو من كل فلسفة تكفى للحياة ، وهي ترجع إلى ثلاثة أمور : الشاك يتبع الطبيعة فيأكل عند الجوع ويشرب عند العطش ، ويلبى سائر الحاجات الطبيعية كما يفعل كافة الناس ، والشاك يتبع القوانين والعادات ، لأنها مفروضة عليه ، والشاك يدرك الظواهر وترابطها فيكتسب تجربة تؤدي به عفواً إلى توقع بعضها عند حدوث بعض ، فيحصل بذلك على الفن أي على جملة نتائج الملاحظات في موضوع ما ، فيأخذ بهذه النتائج غفلاً بما يعتمد عليه أصحاب اليقين من المبادئ الكلية . ويتوقف المستقبل بناء عليها بالعادة ، دون أن يكون لهذا التوقع أساس في الحقيقة أو مبرر في عقله (٤٤)

(٤٢) يوسف كرم . المرجع السابق . ص ٢٤٠ - ٢٤١

(٤٣) ماجد فخري . المرجع السابق . ص ١٦٢

(٤٤) يوسف كرم . المرجع السابق . ص ٢٤١

تحقيب

تعددت إجتاهات البحث فى المعرفة لدى فلاسفة العصر الهلنستى فمنهم من اهتم بالبحث فى وسائل المعرفة وأفاض فيها كالأبيقوريين ، ومنهم من بحث فى درجاتها ، ومعيار صدقها كالرواقيين ، ومنهم من أقامها على الحدس الصوفى كأفلوطين ، ومنهم من علق الحكم كبيرون ومدرسته ، ومنهم من قدم حججاً ضد إمكان قيامها كأجريا .

الخاتمة

يمكن اجمال اهم النتائج التى انتهت اليها فى النقاط الآتية :

(١) وضع فلاسفة اليونان اللبنة الأولى للبحث فى المعرفة فهم أول من بحثوا فى إمكان قيامها ومصدرها وأنواعها وصدرها . ولقد امتزج البحث فى المعرفة لديهم بالبحث فى الوجود . ونجد لديهم اتجاهات تقارب اتجاهات البحث فى نظرية المعرفة لدى المحدثين والمعاصرين . فمنهم من جعل الحس هو أساس المعرفة ومنهم من جعل العقل هو الأساس ومنهم من وفق بين الحس والعقل . ومنهم من فرق بين نوعين من المعرفة . وهمية ويقينية كما نجد منهم من نادى بأن المعرفة مكتسبة فى حين رأى آخرون أنها فطرية ، بينما نادى آخرون باستحالة قيامها .

(٢) يعيد هيراقليطس أول من وضع اللبنة الأولى للبحث فى المعرفة فى اليونان قديما والمعرفة عنده مرتبطة بأوثق ارتباط بالكوزمولوجيا ونظرياته فى علم الجمال والأخلاق . والمعرفة عنده تقوم فى أساسها على الحواس وإن كانت هذه الحواس فى نظرة لا تفدنا إلا معرفة الظاهر المتغير أما معرفة الحقيقة فالذى يدر كها هو العقل . وبذا يكون أول من قدم توفيقاً مقبولاً بين الحس ولعقل كوسيلتين للمعرفة .

(٣) يعد بارمنيدس أول من ميز بين نوعين من المعرفة هما المعرفة الظنية والمعرفة اليقينية كما قدم أول نقد لوسائل المعرفة وهو نقد غاية فى الأهمية يفصله الحواس عن ملكة التفكير التجريدى أى العقل

(٤) رأى أبناقليس أن الحواس هى المصدر الأساس للمعرفة وإن المعرفة لا تستفاد من حاسة واحدة بل من تعاون الحواس جميعاً

(٥) ساهم انكساجوراس فى الجدل القائم حول الحواس واعتبر أن شواهد الحس شيئاً لا يمكن الاستغناء عنه فى دراسته الطبيعية

(٦) ذهب ديموقريطس عند تفسيره للإدراك الحسى إلى التفرقة بين الصفات

النسبية المتغيرة والصفات الموضوعية الثابتة المستقلة عن الذات في الأشياء المدركة وبعد ديموقريطس بنظرته هذه سابقاً على «لوك» الفيلسوف الانجليزي الذي انتهى إلى التفرقة بين الصفات الثانوية والصفات الأولية في الأشياء .

(٧) نادى بروتاغوراس بنسبية المعرفة

(٨) قال جورجياس باستحالة العلم والمعرفة

(٩) رأى سقراط ان المعرفة لا يمكن ان تقوم على اساس صحيح إلا إذا كانت قد درست من قبل طرق الوصول إلى المعرفة . ورأى أن المعرفة الصحيحة تهدف إلى الوصول إلى ماهيات الأشياء .

وربط بين المعرفة والاخلاق

(١٠) قدم أنستانس الكلبي تبرير للخطأ فرأى ان الانسان يقع فيه عندما يتصور
فصل ما ليس موجود

(١١) فصل إقليدس الميخاري بين الوجود والفكر فرأى أنهما دائرتان متخارجتان ونعلم ان جورجياس قد سبقه إلى القول بهذه الفكرة .

(١٢) رى أرسطوس القوريناني أن الأحساس نسبي لا يمكن ان يتفق عليه الجميع على العكس اللغة التي هي وسيلة للتفاهم بين الناس جميعاً

(١٣) يعد أفلاطون أول من قدم بحثاً جاداً في نظرية المعرفة في العصر القديم فقد بحث في تعريفها وموضوعها وأنواعها ومنهج تحصيلها ورأى ان المعرفة ترجع إلى التذكر فهو الأساس الذي تقوم عليه . كما ميز افلاطون بين اربعة انواع او مراتب للمعرفة هي الاحساس والظن والاستدلال والتعلل وحدد الصفات التي يجب توافرها في من يطلب العلم . وتحدث عن مناهج المعرفة كما قدم تبريراً للخطأ يختلف عن التبرير الذي قدمه انستانس الكلبي حيث رأى ان الخطأ ينشأ عندما نحاول ان نوفق بين احساس حاضر ومضى سابق محفوظ في النفس فليس الخطأ عنده معرفة كاذبة . بل ذكراً كاذباً .

:

(١٤) يعد البحث فى المعرفة من بين الموضوعات الرئيسية التى اهتم بها ارسطو وأفاض فيها وقد قدم فيلسوفنا مصطلحاً دقيقاً ومحكماً للدلالة على العلم والمعرفة وهو Episteme كما ميز تمييزاً حاسماً بين الاحساس والتجربة والقن والعلم والفلسفة كأنشطة عقلية .

كما يعد فيلسوفنا أول من قدم تصنيفاً للعلوم المعروفة فى عصره جعل الفلسفة الاول فيه تنبؤ مركز الصدارة . كما يعد أول من قدم بحثاً مستفيضاً فى وسائل المعرفة ظل معظمه صالحاً حتى يومنا هذا

(١٥) تعددت اتجاهات البحث فى المعرفة لدى فلاسفة العصر الهلينستى فمنهم من اهتم بالبحث فى وسائل المعرفة وأفاض فيها كألابيقوريين ومنهم من بحث فى درجاتها ومعيار صدقها كالرواقيين ومنهم من أقامها على الحدس الصوفى كأفلوطين ، ومنهم من علق الحكم كبيروفي ومدرسته ، ومنهم من قدم حججاً ضد إمكان قيامها كتجريبياً .

الباب الثالث

الزمان عند فلاسفة اليونان وأصوله لدى السابقين
ويشتمل على أربعة فصول

الفصل الأول

الزمان لدى مفكرى الحضارات الشرقية القديمة
وفلاسفة اليونان السابقين على أفلاطون

الفصل الثانى

الزمان عند أفلاطون

الفصل الثالث

الزمان عند أرسطو

الفصل الرابع

الزمان عند أفلوطين

الباب الثالث

الزمان عند فلاسفة اليونان

الزمان لدى مفكرى الحضارات الشرقية القديمة

وفلاسفة اليونان السابقين على أفلاطون

تمهيد

طالما أبدى الانسان حيرته ازاء الزمان ، وطالما ترددت عبر العصور شكوى الانسان من الزمان : صروف الأيام ، وإنقضاء الأعوام . ومن شكوى الانسان من الزمان أن الأخير يلتهم كل ما فيه ، ويلقى به فى قبره الذى لا يشبع ولا يمتلئ .

ما الزمان ؟

هو كما وصفه شيلر فى حكمة على لسان " كونفشيوس " :

ثلاثية هى خطوة الزمان

مترددا يأتى المستقبل على مهل

وفى سرعة السهم طار " الآن "

والماضى ساكن سكون الأبد (١)

١-د.عبد الغفار مكاوى-الحاضر السرمدي واللحظة الخالدة - مقالة فى "الحكمة"

مجلة الدراسات الفلسفية والاجتماعية " تصدرها كلية الآداب - جامعة الفاتح بينى

غازى العدد الثالث ص ٤٠-٤١ .

أما الماضي فلم يعد له وجود ، وأما المستقبل فلم يأت بعد . وأن أقبل فسرعان ما يتحول إلى ماض ، وأما الحاضر فكلما مددنا أيدينا للتشبث به ، تسربت منها كحبات الرمال " آتات الزمان " .

وكيف لايأس الانسان ، ويأسف من الزمان وهو الذى كما يقول شيلر يعيد الى قبر الماضي كل مولود يولد، بعد أجل موقوت وحضور عابر .

وليس أسى الانسان من الزمان لأنه مقترن بالموت فحسب ، بل لأنه مقترن كذلك بالقدر الذى يغلب الانسان على أمره ، ومالا يقدر الانسان عليه ، فإنه لا يقف ازاءه مستسلما مستكيناً ، دائماً يروضه أو يفسره ، يروضه بالأسطورة أو يفسره بالعقل ، ومن ثم فقد شاركت فى الحديث عن الزمان الأساطير والفلسفات ، الشعراء والفلاسفة .

ومن ناحية أخرى لا يتسنى الحديث عن رأى لابن سينا أو حتى أرسطو. عن الزمان ، دون تمهيد لذلك بالحديث عن الزمان فى ثنايا الأساطير لأن رأى أرسطو لم ينشأ من فراغ ، ولا يكفى التمهيد له بذكر آراء الفلاسفة السابقين على سقراط ، وإنما لابد من التوغل فى طيات ماض أبعد سواء فى الحضارات الشرقية أو لدى أساطير اليونان .

الزمان كما سبق القول أما ماض أو مستقبل لأن الحاضر لحظة عابرة لا يمكن الامساك بها بين المستقبل والماضى ، فكيف كان تصور الأقدمين لكل من الماضي والمستقبل؟

أولاً : الماضي

الماضي لن يعود ، وما يستحيل عوده دليل عجز الانسان ، وما يعجز عنه الانسان يولد في نفسه الجزع ، فكيف عبر الأقدمون عن هذا الجزع وكيف تصرفوا ازاءه.

ومن ناحية أخرى يقتزن الماضي بذكرى عزيزة على الانسان ، انها ذكرى الآباء والأجداد هل موتهم يعنى فناءهم ؟

إن عقيدة عبادة الأسلاف لدى قدامى الصينيين تعنى أن الآباء وأن ماتوا فلإنهم باقون بقاء الماضي في الحاضر والأجداد في الأحفاد ، بل أن ذكراهم تفوق كل وجود للحاضر .

اليهم يرجعون في كل مناسبة : في الزواج والخصب ، في الميلاد والحصاد ، أنهم الغائبون الحاضرون على الدوام . يطلون بوجوههم على الأحفاد ، يباركون ويحذرون (١) .

هكذا كان تصور الماضي ، أنه وأن انقضى فإنه حي في الحاضر فلا انفصال ولا انقطاع وإنما ديمومة واتصال .

فاذا انتقلنا من الصين إلى الهند ، وسار الزمان لديهم دورى أو دائرى ، وذلك يعنى بالنسبة لتصور الماضي امكان العودة اليه ، والتوجد معه وذلك في تمنى العودة

١- نفس المرجع ص ٤٣ .

الأبدية ، فكما هبطت الروح من عالمها الرفيع الى عالم المادة الزائل فإن الروح تطهر نفسها لتعود من حيث أتت من ذلك العالم النقى الطاهر وكأنما الزمان بمجرد عرض زائل يرتبط بعالم المادة أما الروح فإنها تبقى في سرمدية^(١) لا تغير فيها ولا انقطاع^(٢) . وإذا انتقلنا إلى الحضارة البابلية التي تقترن عادة باكتشاف عالم الفلك ، فانا نجد أول تصور لمفهوم الزمان الفلكي^(٣) .

ففي أسطورة اينوما ايليش بعد أن صنع الا له مردوك السماء والأرض من الماء ، وضع أبراجاً للنجوم تفيد بزوغها وأفولها السنة والشهر واليوم ، يحدد المشتري واجبات الأيام وأوقات ظهورها ، إذ لا يأفل قبل مواعده أو يتقاعس عنه ، كما رسم للشمس طريق الشروق والغروب^(٤) .

١- هذه الثنائية بين سرمدية عالم الأرواح وزمانية عالم الأجساد تذكرنا على نحو ما سياتي بيانه بالثنائية بينهما وبالنسبة لعالم المثل والعالم المحسوس ، ومعلوم تأثير أفلاطون بالفيثاغورية ومعلوم تأثير الأخيرة بالأورفية وهذه تذكر زمانا سرمدياً "هيراكليطس" يغلف الكون ككل ، وذلك الغلاف الذي لا يخضع للتغير .

٢- د . صمويل نوح كيرمر - أساطير العالم القديم ص ٢٩٧ .

٣- سنجد فيما بعد أن أرسطو قد عرف الزمان من منظور فلكي .

4- Henri Frankfort : Before Philosophy - A study of the primitive myths, beliefs and myths, beliefs and speculations of Egypt and Masopotamia . The university of Chicago , forth edition P. 212 , 213 1959.

فَأَيْنَ يَقِفُ التَّصَوُّرُ الْيُونَانِي قَبْلَ الْفَلَسَفَةِ مِنْ هَٰذِهِنَّ ؟

الأورفية ^(١) هي أول ما يجول بالخاطر ، وتبدو متأثرة بالاستاذية الهندية متخذة

سبلها إلى الفيثاغورية .

تغير: أننا نجد التصور الدوري للزمان ، أو سبيلاً آخرى فكرة السنة . لكن ترى ، لدى كل من هيراقليطس ، والزواقيين .

ونأى الفكر اليوناني عن فكرة الخلود لأنه مقصور على الآله باعتبارها سائلة "

كرونوس " (الزمان) جد الآلهة جميعاً بما فيهم " زيوس " ^(٢) دون البشر الذين تنتهي بهم رحلة الحياة إلى وادٍ سحيق " هادس " .

هناك تصوران متباينان بين مصر واليونان ، بين حضارة آمنت بالخلود فبنت الأهرام وحافظت على الأبدان بالتحنيط وطبعت شتى مظاهرها ببطابع الدين رين حضارة لم تعر الحياة الأخرى أدنى اعتقاد ، فطلب أهلها السعادة في الحياة الدنيا .

ثانياً : المستقبل

أ- الإيمان بالبعث كامتداد للحياة " الاتجاه الأفقي للزمان "

اقتتران الزمان بالموت يبعث في النفس التشاؤم ، ولا خلاص للإنسان من هذا

التشاؤم إلا الإيمان بالخلود حيث الآخرة خير لك من الأولى .

1- Burnet :Early Greek Philosophy P. 52 , London 1963 .

2- IB id : P . 78 .

وأول ما يصادفنا فى التاريخ القديم أساطير مصر القديمة فلا يجزع المصرى القديم جزع الانسان حيال العدم لأن الأموات يحيون بعد موتهم نمطا من الحياة الى يوم البعث ، ذلك ما عبرت عنه الصور والفنون على جدران المعابد والمقابر فضلا عما هو مسطور فى صفحات كتاب الموتى .

والموت هو حالة تغيير فى الحياة ، وليس انتهاء حياة ، هو رحلة الوصول إلى البر ، أو بالأحرى إلى الحياة الأبدية ، حياة كلها خير وعدل ، أنك تصعد ، أنك ترى حاتحور أن السوء قد طرد، أن الجور قد اكتسح، قام بذلك الذين يزنون بالموازين يوم الحساب ^(١) .

هكذا عرف الانسان أول ما عرف معنى الأبد فى مقابل الزمان المنقضى .

ففى النقوش المسجلة على الجدران نجد عبارة : أنك لم ترحل ميتا ، أنك رحلت حيا ، وعبارة أخرى : أيها الشخص الفضى بين النجوم التى لا تغنى ، أنك لا تغنى إلى الأبد ^(٢) .

ويطالعنا تصور قريب اذا انتقلنا إلى حضارة مجاورة ، ففى الحضارتين السومرية والأكادية فى بابل وما حولها تطلع الانسان الى الهرب من الشيخوخة ، نسج كيانه ومن الموت غاية وجوده ليعثر على ما يهبه الخلود والشباب الدائم ، وليخرج من حلقة التغير المائت الى حالة الثبات المستمر .

١- برستيد تصور الفكر الدينى فى مصر القديمة - ترجمة زكى سويدان ص ٣٤٧ ، دار الكرنك القاهرة سنة ١٩٦١ .

٢- المصدر السابق ص ١٣٩ - ١٤٠ .

والهروب من مصير القناء إلى حالة البقاء ، فنجد في ~~منظورة~~ حلجاش لدى
السومريين سعيه إلى البحث عن سر الحياة واكسير الباب إلى أن عرف ذلك
النبات الذي ينبت في أعناق الحياة . إذا أكل الإنسان منه عاد الشيخ إلى

(١)
صباه

إني النص البهلوي المعروف باسم مينوك أجزات (٢)

إني العقيدة الزرادشتية تلقي روح الميت حسابها من ثواب أو عقاب ، فإن كان
أثوباً قال " بهشت " أو الفردوس (٣) حيث الأبدية والخلود فلاقناء ولا انقضاء لهم.

ب-الزمان دورات حياة تتعاقب (المسار الدائري للزمان).

يسير الوجود في الأساطير الهندية في دورات تتعاقب ولا تنقضي ، ففي أنشودة
" الرجفيدا " هناك دورة بدائية لم تكن تتميز فيها عناصر الكون ثم تحركت روح
" الكرما " في هذه الكتلة فتنفقت وتمايزت ظواهر الطبيعة .

١-تفاصيل هذه الأسطورة في ملحمة جلجامش طه باقر - منشورات وزارة الاعلام
، الجمهورية العراقية سنة ١٩٧٥ وفي دراسة صفوت كمال عن مفهوم الزمان بين
الأساطير والمأثورات الشعبية عالم الفكر المجلد الثامن - العدد الثاني يولية -

أغسطس - سبتمبر سنة ١٩٧٧ ص ٢١٣ - ٢١٥ .

٢- د. صمويل نوخ كيرمر - أساطير العالم القديم ص ٣١٥ - ٣١٦ .

٣- نفس المرجع ص ٣١٥ .

يمر الكون بعد ذلك في مرحلة متعاقبة من الكمال الى النقصان حتى يتحلل الى
العدم ، تمر بعدها فترة زمنية يحدث بعدها كون جديد ، وهكذا تظهر أكوان
وتختفي في دورات تتعاقب ولا تنقضى .

وإذا كان الانسان جزءا من الكون تسرى عليه أحكامه فانه بدوره ينتقل في
دورات حياة ، على الانسان التخلص من شرور الحياة . والتطهر من الآثام لتنتقل
روحه بعد موته الى موجودات أسماي والا انتقلت الروح الى أجسام أدنى حتى
تتطهر تماماً من الآفات ^(١) .

هاتان صورتان تكشفان عن تصور للمستقبل ، أو بالأحرى للحياة بعد الموت
البعث سواء بالروح أو بالجسد والروح .
يعبر عن الامتداد الأفقى للزمان ، أو بالأحرى تجاوز لانقضاء الزمان وفناء
الانسان ، والتناسخ يعبر عن اطار دائرى للزمان، وفي كلتا الحالتين تعبر عن معنى
الأبدية والخلود ^(٢) .

على أنه إذا لم يكن لليونانيين كتصور المصريين عن الخلود - أى بالأحرى عن
المستقبل بعد الموت ، فلا يعنى ذلك عدم اكتراث بالمستقبل ، وإنما تبلور الاهتمام
به - من عقلية تقصر الحياة على ما بين الميلاد والمات فى طلب معرفة المستقبل،
ان طلب النبوة من كاهنة دلفى بمعناه استباق - لمعرفة ما تخفيه الأيام - ذلك

١- نفس المرجع ص ٥٢ وما بعدها .

٢- الخلاص بين الزرادشتية والمصرية القديمة ثم ان الاعتقاد لدى الأولى لبعث الأرواح
دون الأجساد ولدى الثانية بعث الأرواح والأجساد معاً .

العاجز عن معرفة المستقبل مستفسرا من ذلك القادر على رؤيته ، حتى يحقق السعادة التي ان فاتته فى دنياه ، فلن يدركها أبدا ، ولكن ذلك لم يشف غليله أو يحقق له ما يتمناه ، يدل على ذلك المثل اليونانى المأثور " لا تقل عن انسان ما انه سعيد ما دام على قيد الحياة " بذلك تغنى الكورس فى مسرحية أوديب .

أما لدى شعب يؤمن بالخلود حيث زمان الأموات قائم بالفعل ، فانه يقترن المستقبل بالماضى بوشائج وثيقة لا انفصال فيها للزمان ، فضلا عن تناهيه ان أصبح متصوراً على الحياة الدنيا .

تعقيب:

فخلص من ذلك كله إلى ما يأتى :

١- ان المشكلات التى طرحتها الفلسفة عن الزمان كانت مطروحة من قبل سواء فى الفكر الدينى أو الأسطورى وان الفلاسفة لم يتدعوا آراءهم عن الزمان من فراغ .

٢- ان الثنائية بين الأزلية والزمان لدى أفلاطون لها جذور فى الفكر الهندى القديم بين أزلية عالم الأرواح ، وزمانية عالم الأجساد .

٣- من الفكر الهندى أيضا ، عرفت الفلسفة اليونانية فكرة دورية الزمان سواء فى الاعتقاد أن مسار الكون فى تدهور غير مراحل أو عصور لدى هزيرود أو فى فكرة السنة الكبرى لدى هيرقليطس أو الرواقين .

٤- هل الزمان آتات منفصلة أم أنه فى ديمومة وسيلان ، ومن ثم يحمى الماضى فى

الحاضر ؟

سؤال أجابت عنه العقيدة الصينية القديمة .

د- نشأ البعد الفلكي للزمان أول الأمر لدى المصريين والبابليين ويرجع الفضل لأرسطو في نقل مفهوم الزمان من التجريب إلى التجريد ، إذ أن البيئة الزراعية أمنت على المصري القديم والبابلي تقسيم السنة إلى اثني عشر شهراً ، كل شهر منها لدى المصري ثلاثة دياكين ، والديكن عشرة أيام ، ثم أضاف خمسة أيام جعلها أعياد .

أما البابليون فدروهم في علم الفلك مشهور مشهود . وقد حذا اليونانيون حذرهم ، بعد أن كان تقويمهم قمرياً^(١) .

فان أضيف إلى تراث الشرقيين الفكر الفلسفي عن الزمان من الفراعنة إلى أفلاطون ، اتضحت لنا الأصول الفكرية للمفهوم الأرسطي للزمان .

١- جورج سارتون - تاريخ العلم ج٢ ترجمة الأستاذ / محمد خليف وآخرون -

الطبعة الثالثة القاهرة سنة ١٩٥٦ ص ٢٥٨ .

الفصل الثاني

الزمان عند أفلاطون

البعدان الفيزيقي والميتافيزيقي للزمان - بين الأزلية والزمان - هل الزمان حادث

قديم ؟

إذا انتقلنا من تصور الحضارات القديمة للزمان الى تصور الفلسفة اليونانية له ، فإننا
ننقل من التحريب إلى التجريد ومن العمل الى النظر .

ولعل أفلاطون هو أول فيلسوف تناول مشكلة الزمان تناولاً فلسفياً متكاملًا
حين نظر الى الزمان باعتباره مجرداً عن ملاسبات الليل والنهار أو الأيام والشهور
السنين .

وللزمان عند أفلاطون بعد أن : اذا نظر إليه من خارجه باعتباره ملاسباً لظواهر
أينية كالיום والشهر والسنة تكون لنا البعد الفيزيقي له ، وإذا نظر إليه في ذاته مجرداً
عن الأيام تكون لنا البعد الميتافيزيقي له .

١- البعد الفيزيقي للزمان :

يرتبط تصور أفلاطون الفيزيقي للزمان باقترانه بحركة الأفلاك السماوية العلوية
والشمس والقمر بخاصة باعتبارهما مقياس الأيام والشهور والسنين (١)

يتحرك كل كوكب في مسار دائري (٢) ، ولما كانت الرؤية الظاهرية تتغير على
مدارات متعددة للكوكب الواحد بينما مداره واحد ، كان الفكر لا يبصر هو البصر

Plato, Timaeus - Translated by Desmond Lee P. 53, Penguin
Classics, books 1976

2- IB id P. 53.

يدل عليه ، ويشير الفكر الى كون منظم لا يمكن استخلاص ترتيبه ونظامه من مشاهدة الظواهر مباشرة ^(١) .

العالم كرى وتقع الأرض مركزه ، وهى كرية غير متحركة ، ويمر محور العالم ومحور الأرض فى مركزها المشترك ، ويتم دورة الكرة الخارجية حول ذلك المحور بسرعة ثابتة فى ٢٤ ساعة وتتحرك النجوم والكواكب والشمس كل منها فى حركة دائرية خاصة بها ^(٢) .

وتدور الزهرة وعطارد فى اتجاه الشمس ، ودورات هذين الكوكبين مع الشمس متساوية تشكل كل دورة منها سنة واحدة ^(٣) ولم يشر الى زمن دورات الكواكب الأخرى ، ولكنه يشير إلى السنة الكبيرة عندما تعود الدورات الثمان - الأجرام السبعة مضافا إليها دورة الكرة الخارجية - الى نقطة ابتدائها ^(٤) - وتساوى السنة الكبيرة ٣٦,٠٠٠ سنة ؛ كيف قدرها ولم يستخدم منظارا فلكيا ؟ لعله عرف ذلك مما تواتر عن البابليين ^(٥) .

١- جورج ساترون - تاريخ العلم ج٣ - ترجمة توفيق الطويل وآخرون ص ١١١ القاهرة سنة ١٩٧٨ .

2- Plato , Timaeus - Translated by Desmond Lee P. 51, Penguin Classics, books 1976.

3 - IB id P . 53 .

4 - IB id P . 53 .

٥- الدكتور عبد الرحمن بدوى - الزمان الوجودى - القاهرة سنة ١٩٥٥ ص ٥٣ .

وقد ربط أفلاطون - متأثراً منه بالفيتاغورية - بين حركات الكواكب والأنغام الموسيقية ، فذهب إلى أن انتظام مداراتها ينجم عنه نغم موسيقى لا تسعه الأذن البشرية (١)

هذا هو التصور الفيزيقي للزمان باعتباره يمثل إطار المتغيرات الكائنة في عالم المحسوبات وباعتبار أن مداري الشمس والقمر هما المحددان للأيام والشهور والسنين . ولما كانت حركة الكواكب دائرية ، ولا طرف للدائرة فانه يلزم عن ذلك أنه لا طرف للزمان سواء من حيث بدايته أو نهايته ولكن هل يلزم عن هذا القول بقديم الحركة ومن ثم الزمان ؟ ذلك ما تناوله أفلاطون من حيث البعد الميتافيزيقي للزمان .

ويشير أفلاطون في محاوره طيماوس الى نوع آخر من الزمان مقترن بالسنة الكبيرة ، كما عرض لنفس الفكرة في الكتاب الثاني من الجمهورية ، ويعنى بها المدة لكل دورة من دورات الزمان ، وقد أثارت هذه الفكرة جدلاً لدى الأفلاطونية المحدثة لإقترانها بالبعد الميتافيزيقي للزمان، أما بعده الفيزيقي فلم يثر جدلاً يذكر وقد أثارت في ذلك بكل من تصورات البابليين وأفكار الفيتاغورين.

٢- البعد الميتافيزيقي للزمان :

ان المدخل الى هذا البعد هو ما ورد عن أصل العالم حسيما تصوره أفلاطون وعرض له في محاوره طيماوس .

1- Plato, Timaeus - Translated by Desmond Lee P.50 .

قبل تكون العناصر كانت مادة العالم غير معينة ، ثم نظم الصانع هذه المادة وفق نموذج مغين ، فصور العالم حيا عاقلا يحوى نفسا وعقلاً وجعله واحداً مثله وعلى غرار نموذجه أو مثاله ثم جعله ماديا كى يكون ملموساً محسوساً^(١) .

وفى نفس المحاورة ولكن بترجمة أخرى : خلق الله النفس غير منظورة وعلى غير مثال من صنعه صنعها^(٢) أسبق على الجسم وأبقى منه لتكون سيرته المتحركة فيه ، ولقد شكلها من مادة غير منقسمة وغير متغيرة ، تلك المادة التى تنقسم الى أجسام مادية ، وفى المرتبة الثالثة مزج لنا من كل هذا شكل الجوهر الذى هو وسط بين " المتشابه " أى النفس و " المختلف " أى المادة^(٣) .

النفس إذن من جوهر غير منقسم ولا يلحقه التغير ، أما المادة فمن جوهر منقسم متغير ، ومن ماهية ثالثة صنع الجوهر الذى فى ذاته لا ينقسم ولكنه يمكن أن يكون مع موجودات منقسمة .

1- IB id P. 49 .

٢- فى ترجمة حسام الألوسى " خلقها " ولكن لما كان الخلق يعطى مفهوماً اسلامياً لا يعنيه أفلاطون فانه من الأفضل استخدام لفظ " الصنع " . ص ٣٨ - ٣٩ من محاورة طيماوس ص ٥٤٦ من محاورة الجمهورية .

٣ - الدكتور حسام الدين الألوسى - الزمان بين الدين والفلسفة - مقال فى مجلة عالم الفكر العدد الثانى (ترجمة للنص الوارد بالمقالة باللغة الانجليزية طيماوس) (المجلة) ص ١٥١ .

ومن ذلك الخليط صنع الصانع النفس الكلية وبقية نفوس الأفلاك ، ثم صنع كل ما هو جسمي ، وجعلها تتحرك حركة دائرية وتحرك العالم معها .
غير أنه ينبغي ملاحظة أن صنع النفس الكلية جاء قبل صنع جسم العالم ، غير أن ذلك لا يعنى أنها أقدم الموجودات بل أن تشكيل النفس الكلية جاء فى الترتيب عند أفلاطون بعد وجود المادة التى تكونت منها العناصر الأربعة ، وهذه بلغت أقصى ما تستطيعه بذاتها ومن ثم ظلت مضطربة هوجاء حتى تدخل الصانع وعين لكل عنصر مكانه ورتب حركته^(١) .

ومن ذلك يتبين أن المادة غير المعينة قديمة قدم الصانع لدى أفلاطون غير أنها خارجان عن اطار الزمان ، أما ان المادة خارجة عن اطار الزمان فلأنها خالية من النظام ، وانما يقرن الزمان بالزمان ، وأما ان الصانع خارج عن اطار الزمان فلأن وجوده سرمدى .

ويشير بقية النص الى أن الاله قد صنع العالم على صورة أقرب ما تكون له فكان العالم كائن حتى يمتد امتداد سرمديا^(٢) .

ويلاحظ الدكتور حسام الألوسى أن أفلاطون يمزج بين النموذج الذى بمقتضاه صنع العالم وبين الصورة التى هى شبيهة له قدر الطاقة ، فالنموذج غير زمانى غير متغير ، وهو دائما حاضر ولا يصح أن يقال له "كان" أو "سيكون"^(٣) .

١- يوسف كرم - تاريخ الفلسفة اليونانية - القاهرة سنة ١٩٥٣ ص ٨٤ .
٢- د/ حسام الدين الألوسى - الزمان بين الدين والفلسفة - بحث فى مجلة عالم الفكر المجلد الثامن العدد الثانى ص ١٥٢ (ترجمة للنص الانجليزى الذى أورده كاتب البحث عن ترجمة .
Archer Hind (51 B), P. 179 , New York 1973

٣- د/ حسام الدين الألوسى - المرجع السابق ص ١٥٣ .

وللتمييز بين النموذج والعالم أشير إلى نعت آخر يقول قبه أفلاطون ؛ ونختبما أدرك الآله الذى سبب وجود العالم أن الكون شيئاً أقرب مما يكون إلى نموذجه ، وبما أن هذا النموذج كائن سرمدى فانه شرع ليجعل الكون شبيهاً به أيضاً قدر الامكان غير أنه لم يكن فى الامكان أن يخلع سرمدية بالكامل على الكون المصنوع^(١)

بمعنى لاذن ، إمام سرمدية بمعنى الثبات والحضور الدائم واللازمانيّة - أى مدة ما ليس بمحرك - وبما أن سرمدية الصانع تعنى الثبات والحضور الدائمين بلا بداية ولا نهاية ففان الصورة أو العالم المصنوع لا بد أن يكون على درجة أدنى من الصانع والمصنوع ، حينئذ شرع الصانع فى أن يصنع صورة متحركة للأزلية فكان ذلك هو الزمان .

٣- هل الزمان اذن حادث أم قديم ؟

يختلف الباحثون فى الإجابة على هذا السؤال وفقاً لما استخلصه أو ألزمه كل فريق من النصوص المتعلقة بالصنع من جهة وصورة الأزلية من جهة أخرى .

أما القائلون بأن الزمان حادث عند أفلاطون فهم بعض شراحه من أمثال "فورسا يثا" وقد استند إلى ما يأتى :

١- اقتران كل من الزمان والمكان بالعالم المادى المحسوس وهذا مصنوع .

3- 1- Plato , Timaeus - Translated by Desmond Lee P.50 .

٢- تميز أفلاطون بين الأزلية والزمان ، فبينما الأزلية تعنى حضورا دائما حيث لا قبل ولا بعد ولا ماضى ولا مستقبل ، فان الزمان اقترن بالتغير وبحركة الأفلاك السماوية ومن ثم ارتبط به الماضى والمستقبل فهو حادث ^(١) .

٣- كذلك فسر فلاسفة المسيحية من أمثال سان أوغسطين وتوما الأكوينى موقف أفلاطون بحدوث العالم والزمان لأنه مرتبط بصنع الأجرام السماوية وحركاتها ، اذ يقرر أفلاطون فى طيمائوس أن الصانع قرر أن يوجد صورة للعدد ، يتما الأبدية نفسها " ساكنة فى وحدة " فكان الزمان والسماء ظهرا الى الوجود متلازمين ^(٢) .

٤- ويذهب يوسف كرم بعد أن أورد قول أرسطو عن تلازم السماء مع الزمان عند أفلاطون الى القول : ان أفلاطون يصنع دورا حاضرا للآلهة البحتة قبل تدخّل الصانع ، فيكون مقصوده بهذا العالم أن يكون حادثا فى الزمان من حيث الصورة ، واذا اعتبرنا قوله ان النفس الكلية سابقة عليه جسم العالم وأنها مصنوعة يلزم أن جسم العالم مصنوع أيضا وأن العالم حادث من مادة وصورة ، فأخذنا عبارته : (العالم وجد وبدأ من طرف أول) بحرفيتها ^(٣) .

1- T. M. Forsyth : God And The World P , 43 , London 1951.

2- Great Books of the Western World : Article ; Time P, 900 , London 1952.

٣- يوسف كرم - تنازيع الفلسفة اليونانية - الطبعة الثالثة - القاهرة سنة ١٩٥٣

وأما القائلون بأن الزمان قديم عند أفلاطون فقد عارضوا أرسطو في اجرائه الكلام على ظاهرة وقالوا :

١- أن أفلاطون عرض لصنع العالم في شكل قصة ، وان للقصة حكما غير حكم الحوار والخطاب ، وان الغرض من تصوير العالم مبتدئا في زمان واستخدامه لفظي " قبل " و " بعد " فذلك حسب ما تقتضيه اللغة والغرض ، ذلك أن فكرة حدوث العالم وابداعه من لا شيء غير معروف لدى اليونان والحق يقال أن أفلاطون جعل النفس سابقة على العالم المصنوع ولكنها ليست سابقة على المادة الأولى الأزلية ، ومن ثم لا مجال للحديث عن خلق من لا شيء أو إيجاد من العدم بالمعنى الدينى عند المتكلمين واللاهوتيين .

٢- وقد ذهب صاحب الترجمة والتعليقات على محاورة طيماوس الى عدم الأخذ بالمعنى الحرفي للمحاورة ، وأن مراحل الصنع لا تستغرق زمانا ولا تحدث في زمان وليس لها علاقة ما بالزمان وانما القصة رمز لتناج فكرى لا وجودى في عملية الصنع ، ومن ثم لا سبيل الى الشك في أزلية العالم لدى أفلاطون.

ويستدل الألوسى على أن أدوار خلق العالم في طيماوس مجرد رمز وبجاز . ما يخبرنا به أفلاطون في الفقرة B B 3 أنه لا تحوز صيغة الماضي أو المستقبل على الصانع بل الحاضر دائما ويرى أن استخدامه للفظ Was في قوله أن الصانع قد سر and was well pleased هي على سبيل المجاز وليس للدلالة اللغوية للفظ ، ويؤكد على أن في النص B B 3 ما يفيد أبدية الزمان وأنه مظهر لما هو أزلى ، ما الفرق

اذن بين الأزلية والزمان ؟ يجيب محقق المحاور أن هناك جواباً واحداً ، وهو أن للعقل الكلى نوعين من الوجود : وجود فى وحدة ووجود فى كثرة ، ويتصل الزمان بالوجود فى الكثرة ، ومع أنه حالة للظاهرة المختراه فى هذا الوجود المتكثر فإن هذا الوجود نفسه أزلى أبدى لأن العقل الكلى أزلى أبدى سواء أكان فى مظهر الوحدة أم فى مظهر الكثرة ، أما الزمانية أو الحدوث فهى صفة الموجودات الجزئية فى العالم المادى ، أما أصل هذه الموجودات ونموذجها فتبقى فى أزلية.

وفى موضع آخر من التعليق على نفس النص B B 3 الذى يشير الى الشهور والسنين وأجزاء الزمان وأن هذه وجدت مع العالم لا قبله بقول المعلق : ان الزمان وأقسامه لا تدرك منطقياً دون عالم الظواهر وذلك أنه اذا وجد " تعاقباً " successive فلا بد من وجود أشياء يعقب بعضها بعضاً ، هذا فيما يتصل بالظواهر ، أما العماء الذى كانت عليه المادة الأولى فانها ليست فى زمان .

ان أرسطو بسبب خلطه بين المعنى الظاهرى والجهاز نسب الى أفلاطون القول بانبثاق الزمان من أزلية الزمان ، ويرى المعلق Generating Time in time Eternity أن الفترة B B 3 لا تدع مجالاً للشك فى وضوح تصور أفلاطون للأزلية كشئ متميز عن تصور امتداد لا نهائى للزمان ، وأن لا شأن للأزلية بالتعاقب وأن أفلاطون وليس بارمنيدس هو الذى قدم معنى متكاملاً للأزلية ^(١) .

١ - حسام الدين الألوسى - الزمان بين الدين والفلسفة - بحث فى مجلة عام الفكر
المجلد الثامن العدد الثانى ص ١٥٤ .

٣- وذهب الدكتور عبد الرحمن بدوى الى أن اقتران السماء بالزمان لا يعنى أزلية الزمان وحدوث العالم كما هو الحال لدى المتكلمين ، وكل ما فى الأبر أنه لا بد من التفرقة بين أزلية الاله أو الصانع وكذلك أزلية المثل أو العقول وبين صورة هذه الأزلية المقترنة بالعالم المادى ، أو بين أزلية الله خارج معنى الزمان اقترن بالتعاقب فأصبح فيه ماض وحاضر ومستقبل .

وفى عرضه لوجهة نظر أرسطو ذهب الدكتور عبد الرحمن بدوى الى أن الزمان هو الحركة العامة للكون أو حركة الفلك وأنه انتهى الى ما انتهى إليه أفلاطون^(١) .

ويؤكد الدكتور حسام الألوسى على التفرقة بين خصائص كل من الأزلية والزمان ، اذ الأزلية تعنى الحضور الدائم أو اللازمان ، أما الزمان فهو الذى يقتصر على الاتصال بالمركز والأجسام ، فالأول ثابت غير متغير بينما الثانى دقيق الصلة لا بحركة الفلك فقط بل بحركة النفس التى هى سبب حركة الأفلاك بالاشتياق .

ولا يمكن توهم قطاع من الأزلية اذ لا تنقسم الى آتات لأنها ديمومة أوسيلان متصل : بينما يمكن توهم ذلك بالنسبة للزمان^(٢) .

١- د . عبد الرحمن بدوى - الزمان الوجودى - الطبعة الثانية - القاهرة سنة ١٩٥٥ ص ٥٦،٥٣ .

د . حسام الدين الألوسى - الزمان بين الدين والفلسفة - بحث فى مجلة عالم الفكر المجلد الثامن العدد الثانى ص ١٥٧ .

تعقيب :

من هذه الآراء السابقة حول حدوث العالم - ومن ثم الزمان - أو قدمهما عند أفلاطون نستطيع لمن نستخلص ما يأتى :

١- ان القائلين بحدوث الزمان عند أفلاطون قرنوا بين الزمان والعالم المادى عالم المتغيرات ، ولما كان الأخير مصنوعا كان الزمان المقترن به حادثا .

٢- ان التمييز الواضح لأفلاطون بين كل من الأزلية والزمان يلزم عنه ألا يشترك الزمان فى أخص صفة للأزلية وهى القدم ، فاذا كانت الأزلية حيث الحضور الدائم صفة الصانع والنموذج فان الزمان حيث القبل والبعد وحيث الماضى والمستقبل صفة المتحركات .

أما الذين نسبوا إلى أفلاطون القول بقدم العالم ومن ثم الزمان فقد استندوا فى ذلك إلى قدم " العماء " وهى المادة الأولى التى منها تشكل العالم وأن لم يقرن هذه بالزمان .

٣- اذا كان الزمان صورة متحركة للأزلية فان ذلك يعنى اختلاف خصائص كل دون أن يلزم عن ذلك القول بحدوث العالم وإيجاده من لا شئ كما هو الحال لدى

المتكلمين لأن لا شئ يخرج من لا شئ عند اليونان ؛ ومن ثم فلا معنى للحدوث عندهم .

٤- ومن ناحية أخرى فان تمييز أفلاطون بين الأزلية والزمان انما يتسق مع سائر جوانب فلسفته التى تتميز بالثنائية : ثنائية عالم المثل والعالم المادى ، بين العالم المعقول والعالم المحسوس ، بين النفس والجسم ثم بين الأزلية والزمان .

٥- هكذا ميز أفلاطون بين أزلية الصانع وعالم المثل وبين زمان متعلق بعالم المتحركات ، وكما أن هناك مشاركة من العالم المادى لعالم المثل هى مشاركة الصورة للنموذج ، كذلك الزمان فى صلته بالأزلية : انه الصورة المتحركة له .

الفصل الثالث

الزمان عند أرسطو

أبعاد الزمان : المنطقي - الفيزيقي - الذاتي - الميتافيزيقي .

أولا : البعد المنطقي للزمان

الزمان كمقولة

معاني التقدم والمعية :

يعد الزمان من المقولات ، ولفظ مقولة " قاطيغوراس " يعنى عند أرسطو
الإضافة أو الاسناد ، فعلى ذلك المقولات أمور مضافة أو مسنده أو " مقولة " أى
محمولات ، أو بتعريف أدق المقولة معنى كلى يمكن أن يدخل محمولا فى قضية .
والمقولات عشر ^(١) وهى تقابل جميع الأجوبة ردا على الأسئلة التى تثار بصدد
شئ ما ، وهذه الأسئلة لا تخرج عن عشرة ^(٢) .

١- والمقولات العشر هى : الجوهر وهو الذى تحمل عليه سائر المقولات : الكم -
الكيف - الإضافة - الفعل - الانفعال - الأين - المتى - الوضع - الملك ويجمع
المقولات هذان البيتان :

زيد الطويل الأسود ابن مالك
(جوهر) (كم) (كيف) (إضافة)

فى بيته بالأمس كان يتكى
(الأين) (المتى) (الوضع)

فى يده سيف صوان فتبصرى
(الملك) (الفعل) (الانفعال) هذه عشرة مقولات سوى .

٢- يوسف كرم ومراد زهبة - المعجم الفلسفى ص ١٦٥ :

ويرى القديسين: توما الاكوينى أن نسبة المحمول الى الموضوع على ثلاثة أوجه : أن يكون المحمول هو الموضوع ، أو يؤخذ من ذات الموضوع ، أو يؤخذ مما هو خارج عن الموضوع ، فمن الوجه الأول : المحمول ذات الموضوع ، ومن الوجه الثانى : المحمول صفة للموضوع ، ومن الوجه الثالث : المحمول خارج عن الموضوع اما بالمرّة واما ملك واما مقاس ، والمقاس اما واما مكان ^(١) .

هذا التقسيم يكشف عن أمرين :

١ - الصلة بين المقولات بعضها وبعض ، وبينها وبين الجوهر :

٢ - أن الزمان من الأمور القابلة للقياس باعتباره موضوعيا ، وباعتباره كما ، والكم منه منفصل ، والمنفصل مثل العدد والمتصل مثل الخط ، أما أن العدد كم منفصل فذلك لأنه لا حد مشترك بين الأعداد يلتزم عنده بعض أجزائه ببعض ، وأما أن الخط متصل فلأنه تهيأ له حد مشترك متصل به أجزاؤه كالنقطة ^(٢) ، فهل الزمان مقياس منفصل كالعدد أم متصل كالخط ؟ وقد عرف أرسطو الزمان أو مقولته (المتى) بأنها زمان حاصل عند الآن المتقدم مثال ذلك أن يقال : متى فتح بلد كذا ، ومتى يكون طوفان ؟ ذلك أنه يجب أن يتناهى المتى عند الآن ، فالـ (متى) المستقل اذن مقدار من الزمان بين الكائن والآنف (المستقبل الذى يريد أن يكون) ،

١ - يوسف كرم - تاريخ الفلسفة اليونانية - ص ٢٨٨ القاهرة سنة ١٩٥٣ .

٢ - أرسطو - كتاب المقولات - نقل اسحق بن حنين ضمن منطق أرسطو تقديم وتحقيق د. عبد الرحمن بدوى ص ١٧ ج ١ القاهرة .

إلا (متى) بين كائن ومستقبل أو بين ماضٍ وكائن، فكل زمان فهو متناه ^(١)،
إلّا هذا يعنى أن (متى) جزء من الزمان محدود (بأن) ابتداء و (أن) انتهاء وهو
المحصور بينهما ، وأما (الآن) نفسه فقد أخرجه أرسطو من الزمان وإنما يحد الزمان
الآن بالقوة أحدهما انقضاء والآخر ابتداء كما سيوضح .

فالزمان يصل بين الماضي والمستأنف ^(٢) ، أى أن بعض الزمان متقدم وبعضه متأخر
، وما تعاقب الزمان الا نوع من الاستئناف من ماضى الى مستقبل على ترتيب
معين ، وإذا قيل ان بعض الزمان يتقدم بعضه الآخر، فانه لا بد من تحديد معنى
التقدم، إذ يقال على أنحاء أربعة :

الأول: وهو على التحقيق التقدم بالزمان ، وهو الذى يقال فيه هذا أحسن من هذا
لأنه أعتق وأقدم فأنما قيل أحسن وأعتق لأن زمانه أكثر .

الثانى : مالا يرجع بالتكافؤ فى لزوم الوجود كتقدم الواحد على الاثنين لأن وجود
الاثنين يلزم عنه وجود الواحد أولا ، أما ان وجد الواحد فليس يلزم معه وجود
الاثنين .

الثالث : يقال على مرتبة ما ، كما يقال فى العلوم البرهانية : علم متقدم على الآخر .

١- أرسطو - الطبيعة - ترجمة اسحق بن حنين تحقيق د . بدوى ص ٤٦٤ - ٤٦٥
ج١ القاهرة سنة ١٩٦٤ .

٢- أرسطو - كتاب المقولات - نقل اسحق بن حنين ضمن أرسطو تقديم وتحقيق
د . عبد الرحمن بدوى ص ١٥ - ١٦ .

الرابع : الأفضل والأشرف ، وقد يظن أنه متقدم فى الطبع ، اذ من عادة الجمهور أن يقولوا فى الأشرف عندهم والذين يَحْصُونَهُمْ بالحجة، أنهم متقدمون عندهم^(١).

هكذا فان نمط التقدم الزمانى لا يمثل نمط التقدم الوحيد ، لا بد أن يشار بصدد تقدم موضوع على موضوع ، ان كان بينهما علاقة عليه ، وما من شك فى أن أرسطو يستبعد هذه العلاقة من بعض معانى التقدم سابقه الذكر .

وكما تثار علاقة المتقدم والمتأخر بصدد الزمان ، فانه تثار كذلك علاقة " المعية " وهى تقال فى شيئين اذا كانا تكونهما فى زمان واحد بعينه ، فليس أحدهما متقدما ولا الآخر متأخرا ، ومن ثم يقال عنهما : انهما " معاً " فى الزمان .

والمعية اما أن تكون مقترنة بالعلية اذا كان أحدهما سببا فى وجود الآخر وهذه معية بالطبع ، اذ أن يكون اقترانهما على الاطلاق دون أن يكون أحدهما سببا لوجود الآخر^(٢) .

ولا تخرج المعية بأى من المعنيين عن حدود الزمان .

١- أرسطو - كتاب المقولات - نقل اسحق بن حنين ضمن أرسطو تقديم وتحقيق د. عبد الرحمن بدوى ص ٤٩ ج١ القاهرة . ومما يجدر الاشارة استخدام ابن سينا لهذه المعانى للتقدم فيما عدا المعنى الزمانى فى تقدم الواجب الوجود بذاته على واجب الوجود بغيره .

٢- المصدر السابق ص ٥١ .

ثانيا : البعد الفيزيقي للزمان عند أرسطو

هل الزمان موجود؟

انه يمكن القول فى غير مبالغة أن تحليل أرسطو للزمان مع بيان صلته بالحركة أثارته تلك الحجج التي قدمها زينون فى بطلان الحركة والزمان ، ذلك أن تلك حجج كانت تبدو وظاهريا من الاتساق الى حد أتعب قراع الفلاسفة بيان تهافتها قول أرسطو : (وحجج زينون فى الحركة ، التي يعسر حلها أربع :

الأولى منها تسمى " حجة القسمة الثنائية : انه ليس حركة ، من قبل أن المتقل ب أن يبلغ نصف الشئ قبل أن يصل الى آخره ^(١) " .

١- أرسطو - فلسفة الطبيعة - ترجمة اسحق بن حنين مع شروح لابن السمع وآخرون ، وتحقيق وتقديم الدكتور عبد الرحمن بدوى ص ٧١٣ ج ٢ القاهرة سنة ١٩٦٥ . هذه الحجة مأخوذة من فرض المقدار مركبا من أجزاء غير متناهية ، وتقول أن الجسم المتحرك لن يبلغ الى غايته الا أن يقطع أولا نصف المسافة اليها ، ونصف النصف وهكذا الى مالا نهاية ، ولما كان اجتياز اللانهاية ممتعا ، كانت الحركة ممتعة * .

والحجة الثانية هي التي تعرف بأخلوس^(١) ، وهي هذه ، أبطأ بطيء احضارا لا يمكن فى وقت من الأوقات أن يلحقه أسرع سريع احضارا ، لأنه يجب ضرورة أن يكون الطالب يصل من قبل الى الموضوع الذى منه فصل الهارب . فيجب ضرورة أن يكون الأبطأ له أبدا فضل ما (أى فضل السبق^(٢)) .

١- وهو اسم رجل كان سريع الاحضار (= العدو) وزينون يمثل به حجته . هذه الحجة تمثيل للحجة الأولى ، مؤداها أنه اذا فرضنا أخيل " ذا القدمين الخفيفتين " يسابق سلحفاة ، وهى أبطأ الحيوان ، وأن هذه السلحفاة متقدمة عليه مسافة قصيرة ، وأنهما يبدأان الحركة فى وقت واحد ، فان أخيل لن يدرك السلحفاة الا بعد أن يقطع المسافة الأولى الفاصلة بينهما ، ثم المسافة الثانية ، وهكذا الى مالا نهاية ** .

٢- أرسطو - فلسفة الطبيعة - ترجمة اسحق بن حنين مع شروح لابن السمع وآخرون ، وتحقيق وتقديم الدكتور عبد الرحمن بدوى ج٢ القاهرة سنة ١٩٦٥ ص ٧١٣ ، ٧١٤ .

- يوسف كرم - تاريخ الفلسفة اليونانية - ص ٣١ الاسكندرية سنة ١٩٥٣ .
- يوسف كرم - تاريخ الفلسفة اليونانية - ص ٣١ - ٣٢ الاسكندرية سنة ١٩٥٣ .

والحجة الثالثة هي حجة السهم (ان السهم ينتقل وهو واقف . وانما لزم من قبل أخذه أن الزمان مؤلف من الآنات فان ذلك ان لم يسلم له لم يجب القياس ^(١)) .
والحجة الرابعة تسمى حجة الملعب (وهي التي جعلها زينون فى أمر الأعظام المتساوية التي تتحرك الى جانب أعظام مساوية لها ضد حركتها ، على أن تلك تتحرك من آخر الميدان ، وهذه تتحرك من وسطه حركة مستوية السرعة ، فيرى أنه يلزم من ذلك أن يكون الزمان النصف مساوياً لضعفه ^(٢)) .

١- أرسطو - فلسفة الطبيعة - ترجمة اسحق بن حنين مع شروح لابن السمع وآخرون ، وتحقيق وتقديم الدكتور عبد الرحمن بدوى ص ٧١٤ ج ٢ القاهرة سنة ١٩٦٥ . وترجع هذه الحجة الى أنه لما كان الشيء فى مكان مساو له ، كان السهم فى مروة يشغل فى كل آن من آنات الزمان مكانا مساويا له ، فهو اذن لا يبارح المكان الذى يشغله فى الآن غير المتجزئ ، أى انه ساكن غير متحرك وهكذا فى كل آن* .

أرسطو - فلسفة الطبيعة - ترجمة اسحق بن حنين مع شروح لابن السمع وآخرون ، تحقيق وتقديم الدكتور عبد الرحمن بدوى ص ٧١٥ ج ٢ القاهرة سنة ١٩٦٥ . وهذه الحجة تقوم على لرض الزمان مؤلفا من آنات متجزئة ، والمكان مركبا من نقط غير منقسمة ، وتلخص كما يلى : لنفرض ثلاثة مجاميع كل منها مؤلف من أربع وحدات أو نقط ، والثلاثة متوازية فى ملعب ، أحدها يشغل نصف الملعب الى اليمين ، وآخر يشغل نصفه الى اليسار ، والثالث فى الوسط . ولنفرض الأول والثانى يتحركان بسرعة واحدة كل منهما يقطع طول الآخر فى زمن هو نصف الزمن الذى يقضيه لقطع طول الساكن ، أى أن الانتقال من إحدى نقط المجموع الساكن الى النقطة التى تليها ، يتم فى آن هو ضعف الآن الذى يتم فيه الانتقال من إحدى نقط المجموع المتحرك الى النقطة التى تليها ، فتقطع الحركة نفس المسافة (من حيث أن طول المجاميع واحد) فى زمن معين وفى ضعف هذا الزمن ، فيكون نصف الزمن مساويا لضعفه ، وهذا خلف ، واذن فالحركة وهم* .

* يوسف كرم - تاريخ الفلسفة اليونانية - ص ٣٢ الاسكندرية سنة ١٩٥٣ .

هذه هي حجج زينون في نفى الحركة بحسب عرض أرسطو لها وترتب عليها استحالة وجود الزمان : فمنه ماضى وليس بموجود ومنه مستقبل ليس بموجود ، فالمتركب منهما غير موجود ، فأما الحاضر منقضى ، ولو كان شئ من الزمان حاضرا لكان هو الآن ، والآن ليس بجزء من الزمان، لأنه لو كان جزءا منه لقدره ، ولا يمكن أن يقدره لأن الآن (لا بعد له) والزمان له (بعد) من ثم فإن الآن ليس بموجود ، والدليل على عدم وجود الآن الذى يظهر أنه الفاصلة بين الماضى والمستقبل ، ان هذا الآن هل هو واحد بعينه ثابت أبدا ؟ أم هو واحد بعد الآخر ؟ فان كان الأول لكان ما وجد منذ ألف سنة ، وما وجد اليوم من حيث هما فى آن واحد بعينه معا ، وليس أحدهما متقدما بطبعه ولا متأخر عنه ^(١) ، وان كان الثانى أى آن بعد آخر ، فالكلام فى أول آن منه هل هو باق أم فاسد ؟ ويستحيل أن يكون باقيا ، لأن بقاءه سيكون فى زمان غيره ، لاحق له ، ونحن قلنا أنه واحد بعد آخر ، وكذلك يستحيل أن يفسد لأن فساده لا يمكن أن يكون فى وقت ، لأنه فى ذلك الوقت قد كان موجودا ، ولا أن يكون فساده فى الآن اللاحق ، لأن الآن لا يتلو الآن ، كما أن النقطة لا تتلو النقطة ، وان كان لم يفسد فى الآن الذى يتلوه ، فلا بد أن يفسد فى آتات بينهما ، ولا يمكن أن يفسد فى أول آن من هذه الآتات الفاصلة بينهما لنفس السبب ، فيكون بينهما آتات لانهاية ويكون موجودا فيها ومعها ، وهذا محال ، فاذا بطل أن يوجد الزمان

١- هذا ترتب على الحجة الثالثة من حجج زينون على استحالة الحركة .

فى الماضى ، لأنه ذهب ، أو الذى لم يوجد بعد أو الحاضر لاستحالة وجود الآن فالزمان لا وجود له ^(١) .

هذه هى الشكوك التى أثرت حول وجود الزمان بحسب عرض أرسطو لها عن من سماهم (البرانيون ^(٢)) .

وهكذا تتبلور المشكلات المتعلقة بالبعد الفيزيقي للزمان عند أرسطو بناء على الاشكالات التى ترتبت على حجج زينون الا يلى ، فكان لزاما على أرسطو أن يحدد موقفه من الأمور التالية :

- ١- ان زينون لفت الأنظار الى الصلة الوثيقة بين الزمان والحركة .
- ٢- مقارنة بالعدد (أن العدد من جنس المعدود والزمان ليس من جنس الحركة) .
- ٣- ان العدد كم مكنفصل بينما الزمان متصل .

١- أرسطوطاليس - الطبيعة - ترجمة اسحق بن حنين ، حققه وقدم له الدكتور عبد الرحمن بدوى . التعليم التاسع عشر ص ٤١٠ ج ١ القاهرة سنة ١٣٨٤ هـ . ١٩٦٤ م .

٢- يقول اسحق بن حنين (البرانيون هم أصحاب الاقناع وبازاءهم السماعيون وهم أصحاب البرهان *) . ربما يعنى من ذلك حين وصف زينون الا يلى وأصحابه بالبرانيين أن حججهم تبدو مقنعة وان كانت قضاياهم ليست برهانية أو يقينية .
* المصدر السابق ص ٤٠٤ .

إذا كانت المشكلات السابقة توحي بأن الزمان غير موجود ، أو أن ليس له سوى وجود ناقص غامض ، لأن الماضي فات ، والمستقبل لم يأت بعد ، والحاضر فى تقضى مستمر ، هذا التقضى يوحى الى الفكر بأن الزمان حركة ، ولكن الحركة خاصة المتحرك غير منفكة عنه ، والزمان مشترك بين الحركات جميعا ، ثم أن الحركة سرية بطيئة والزمان راتب ليس له سرعة على أن الزمان ان لم يكن حركة فهو يقوم بالحركة (١) .

لذلك يقول أرسطو : (لما كان المتحرك فانما يتحرك من شئ الى شئ ، وكان كل مقدار فمتصلا ، صارت الحركة تابعة للمقدار ، وذلك أن من قبل أن المقدار متصل صارت الحركة أيضا متصلة ، ومن قبل الحركة يكون الزمان فان بمقدار الحركة بذلك المقدار يظن أبدا ما يكون من الزمان (٢)) .

وبالتالى أصبحت الصلة الوثيقة بين الحركة والزمان عند أرسطو هى من حيث كونها مقدار له أجزاء منها المتقدم ومنها المتأخر فيقول : (اذا كان المتقدم والمتأخر هما فى المقدار فواجب ضرورة أن يكون المتقدم والمتأخر فى الحركة أيضا ، على قياس ما هناك ، وفى الزمان أيضا المتقدم والمتأخر لأنه يتبع أبدا كل واحد منهما صاحبه (٣)) .

١- يوسف كرم - تاريخ الفلسفة اليونانية - القاهرة سنة ١٩٥٣ ص ١٤٤ .

٢- أرسطوطاليس - الطبيعة - ترجمة اسحق بن حنين تحقيق عبد الرحمن بدوى ج١ - القاهرة سنة ١٩٦٤ ص ٤١٨ .

٣- نفس المصدر ص ٤١٨-٤١٩ ج١ .

ويعبر بين الزمان والحركة بقوله : (فليس الزمان اذن حركة ، بل هو من جهة ما للحركة عدد ، والدليل على ذلك ما أنا واصفه وهو انا بالعدد نحصل الأكثر والأقل ، وبالزمان نحصل الحركة الأكثر والأقل ، فالزمان اذن عدد ما . واذا كان العدد ضربين : لأننا نسمى " عددا " الشيء الذى يعد والمعدود ، والشيء الذى به يعد ، فإن الزمان هو الذى يعد ، لا الذى به فى النفس يعد ، والذى به يعد غير الذى يعد . وكما أن الحركة تكون أبدا واحدة بعد الأخرى ، وكذلك الزمان ^(١) .

فكيف يقدر الزمان الحركة ، وهو ليس من جنسها ، والمقدار " العدد " يجب أن يكون من جنس المقدور : ان الزمان يقدر شيئا من الحركة ، مثل حركة يوم ، ثم يقدر باقى الحركة بها فإن قيل ها هنا أيضا قدر الزمان الحركة - أى حركة يوم وهو ليس من جنسها ، أجاب أرسطو بأنه لا يشترط أن يكون العاد فى المعدود ، بل قد يكون مفارقا وليس من جنسه ، مثل الذراع العاد للحبل ، وقد يكون من نوعه مثل جزء من الحبل ، ثم يعد الحبل به ، والعدد الذى فى النفس ليس هو من جنس المعدود ، وأجيب أيضا بأن الزمان يعد الحركة من حيث هى وهو متصلان ، فهما من هذا الوجه متجانسان ^(٢) . وبهذا المعنى فالزمان عدد الحركة من قبل المتقدم والمتأخر ، وأنه متصل ، اذا كان عدد المتصل فان الزمان تحصل به الحركة وتحد به من قبل أنه عددها ، وقد يحصل الزمان أيضا بالحركة ويحدد بها .

١- نفس المصدر ص ٤٢٠ ج ١ .

٢- أرسطو - الطبيعة ترجمة اسحق بن حنين تحقيق د/ عبد الرحمن بدوى ص ٤٣١-٤٣٢ - ٤٤٢-٤٤٣ ج ١ ، عبد الرحمن بدوى ، الزمان الوجودى - القاهرة سنة ١٩٥٥ ص ٦٠-٦١ .

فالزمن يتبع الحركة من قبل أنها من الكم وأنها من المتصل وأنها من المنقسم وذلك أن من قبل أن المقدار بالحال التي هو عليها صارت الحركة بهذه الحال التي هي عليها ، (ونقول في الزمان بحسب الحركة ، ونقول في الحركة بحسب الزمان ^(١)) .

هكذا يتضح أن حل أرسطو للمشكلات المتعلقة باستحالة الحركة ، وبالتالي استحالة الزمان تمثلت في :

- ١- ربطه للزمن بالحركة من حيث كونها مقدار .
 - ٢- والمقدار لا بد أن يكون كما ، من ذلك يكون الزمان عددا ، وبما أن الحركة والزمان يقدر كل منهما الآخر فكلاهما عدد . ومن هنا يكون الزمان عددا للحركة من قبل المتقدم والمتأخر ، وأنه متصل اذا كان عدد المتصل .
 - ٣- بقى حل الاشكال الثالث وهو: كيف يكون الزمان المتصل عددا ، والعدد كم منفصل ؟
- يحل أرسطو هذا الاشكال بتحديدده للآن وتعلقه بالزمن فيعرفه بقوله : (والآن مقدار الزمان من جهة أنه يحده بالمتقدم والمتأخر ^(٢)) .

١- نفس المصدر ص ٤٤٤ .

٢- نفس المصدر ص ٤٢٠ ج ١ .

هذا التعريف يوحي بأن الآن جزء من الزمان وهو من هذه الجهة واحد بعينه لأنه موجود في وقت (فانه يتبع - كما قيل - المقدار الحركة ، ويتبع الحركة الزمان فانه واحد بعينه لأنه المتقدم والمتأخر في الحركة ^(١)) .

فهل هذا يعنى أن الآن واحد موجود (حاضر) ؟

يقول أرسطو (وأما في الوجود فانه مختلف ، وذلك أن من جهة ما المتقدم والمتأخر معدود فهو " الآن " وهذا - خاصة - أعرف به وذلك أن الحركة انما تعرف من قبل المتحرك ، والنقلة من قبل المتقل ، لأن المتقل شئ مشار إليه ، وليست الحركة كذلك ^(٢)) .

ويجسم الاشكال بقوله : (ف " الآن " من وجه بمنزلة شئ واحد بعينه دائما ، ومن وجه ليس بواحد بعينه لأن المتقل ذلك ^(٣)) . فهو واحد من حيث كونه ثابت المقدار ، لا من حيث كونه حاضرا . كما أنه متعدد باعتباره منتقلا مثله في ذلك مثل المتحرك بالنسبة للحركة .

وبقى السؤال : هل الآن جزء من الزمان ؟

١- نفس المصدر ص ٤٢٢ ج ١ .

٢- نفس المصدر ص ٤٢٢ ج ١ .

نفس المصدر ص ٤٢٢ ج ١ .

يجيب أرسطو : (ليس الآن جزء من الزمان ولا الفضل جزء من الحركة ، كما أن النقطة ليست أجزاء للخط ، وإنما الخطان جزآن للخط الواحد ... ف " الآن " أما من جهة أنه هو نهاية فليس بزمان لكنه عارض عرض له ؛ وأما من جهة أنه بعد فإنه عدد ؛ وذلك أن النهايات إنما هي نهايات لذلك الشيء وحده الذى هي له نهايات ؛ فأما العدد مثل العشرة فإنه لهذه الأفراس العشرة المشار إليها ولأشياء أخرى ^(١)) .

وهذا يوضح تصور أرسطو للزمان بأنه عدد من قبل اتصال الزمان بالآن باعتبار الأخير وسيلة عد الزمان دون أن يكون " الآن " جزء من الزمان . ولما كان الزمان منقسما فهل هذا يعنى أن الآن منقسم ؟

يجيب أرسطو : (وواجب ضرورة أن يكون الآن أيضا الذى يقال لأمر قبل غيره بل بذاته ، وعلى التقديم - غير منقسم وأن يكون فى زمان كله واحدا بهذه الصفة ^(٢)) .

وبما أن الآن بالنسبة للزمان كالنقطة بالنسبة للخط ليس جزءا منه وغير منقسم، فإنه لا يمكن أن يكون فى الآن حركة ولا سكون . (فواجب اذن ضرورة أن يكون المتحرك إنما يتحرك والساكن إنما يسكن فى زمان ^(٣)) .

١- نفس المصدر ص ٤٣٢ ج ١ .

٢- نفس المصدر ص ٦٣٨ ج ٢ .

٣- نفس المصدر ص ٦٤٦ ج ٢ .

مما سبق يتضح أن أرسطو لم يضع نظريته الخاصة بالحركة وتعلق الزمان بها إلا للرد على حجج زينون إلا يلي وبخاصة الحججتين الثالثة والرابعة . وبالرغم من أن الآن هو عدد الزمان ، فإنه ليس داخلا فيه من حيث كونه متصلا والواقع أن الزمان متصل لأنه مشغول بحركة متصلة ، والحركة متصلة لأنها في مكان متصل ، فالمكان هو المتصل الأول ثم أن نجد في الزمان متصلا ومتأخرا ، لأن نجد ههما في الحركة ، ولما كانت الحركة في المكان فهما متصلا بالاضافة الى المكان أولا ، والى الحركة ثانيا ، والى الزمان ثالثا ^(١) .

فأنقد أرسطو اتصالية الزمان من حيث كونه عددا للحركة المتصلة ، ومن ناحية أخرى ، أنه جعل الآن خارجا عن ذات الزمان ، بالرغم من أنه يعده ، وذلك بقوله: (ان جزء الزمان زمان وليس " آن " كما أن جزء الخط خط وليس نقطة ^(٢)) .

1- Ross, Aristotle , Philosophy of Nature University , Paperbacks 1964 . P. 89 .

2- IB id . P . 95 .

ثالثا : البعد الذاتى

مما سبق يتضح أنه : لما كان الزمان عددا فانه يترتب على ذلك :

١ - لا وجود للعدد بدون العاد ، ولا وجود للقياس أو المقيس بدون النفس القائمة .

٢ - لما كانت النفس الناطقة محركة للجسم فكذلك هى العادة للحركة .

٣ - اذا كان الزمان علاقة بين طرفين : الحركة بوصفها مقيسة ، والنفس الناطقة بوصفها قائمة ، واذا افترضنا امكان وجود حركة بدون الزمان ، فهل يمكن أن يكون هناك زمان بدون النفس ؟ أو بمعنى آخر هل الزمان موضوعى تماما مستقل عن النفس القائمة أم أنه موضوعى وذاتى ؟

أما بالنسبة للأمر الأول ، يقول أرسطو : (اذا لم يكن ثمة شئ يعد ، لن يكون ثمة معدود ، وبالتالي لن يكون ثمة عدد ، لأن العدد هو ما يعد ، أو ما يمكن أن يعد ، واذا لم يكن ثمة شئ يستطيع بطبعه أن يعد الا بالنفس ، وفى النفس ، العقل ، فاذا لا يمكن أن يوجد زمان حينئذ بغير النفس الناطقة ^(١)) .

ويترب على ذلك الأمر الثانى : ان النفس كما تحرك الجسم فانها أيضا تعد الحركة من حيث كونها شاعرة بالتغير (فمتى لم تتغير نحن فى فهمنا أصلا ، أو تغيرنا ونحن لا نشعر لم نظن أنه كان زمان ، كحال أهل الكهف ، اذ انتبهوا من نومهم فأضافوا الآن المتقدم لنومهم الى الآن التالى له ويجعلونها واحدا ، ويرفعون ما بينهما

١ - أرسطو - الطبيعة ص ٤٧٣ ج ١ تحقيق بدوى - القاهرة سنة ١٩٦٤ .

لأنهم لم يشعروا به . فكما أنه لو لم يكن الآن مختلفا بل كان واحدا بعينه لم يكن زمان ، كذلك وان كان مختلفا ثم لم يشعر به لم يظن أن ما بين الاثنين زمان . فان قلنا لم يحدث تغير أصلا بعينه ، بل توهمنا أن أنفسنا ثابتة على أمر واحد غير منقسم عرض لنا حيثئذ أن نتوهم أنه ليس زمانا ، ومتى أحسنا تغيرا محصلا قلنا حيثئذ أنه قد كان زمان ^(١) .

هذا القول الأخير لأرسطو يوضح أن كون الزمان عدد يؤدي الى أنه لا يمكن أن يكون دون العاد ، الذى هو النفس فبالتالى يصبح الزمان قائما على أساس وجود طرفين هما: ذات الزمان كمقياس للحركة والنفس الناطقة باعتبارها قياساً وعادة للزمان .

فهل هذا يعنى أن الزمان ذاتى أم أنه موضوعى مفارق للنفس الناطقة ؟

يجيب أرسطو : (فغير ممكن أن يكون الزمان موجودا اذا لم تكن نفس موجودة ، اللهم الا من قبل ^(٢) ذلك الشئ الذى متى كان الزمان موجودا من غير أن تكون نفس وان المتقدم والمتأخر انما هما فى الحركة ، وان الزمان انما هو هذان مما هما معدودان ^(٣)) .

١-المصدر السابق ص ٤١٤ - ٤١٥ ج١ .

٢- يقول المترجم شارحا : فى النص اليونانى : اللهم الا من قبل موضوع الزمان، كما لو قلنا مثلا ان الحركة يمكن أن تكون من غير أن تكون نفس .

٣- أرسطو - الطبيعة ص ٤٧٣-٤٧٤ ج١ .

ان الاجابة السابقة، تمثل ميل أرسطو الى القول بموضوعية الزمان ، لأنه - وان كان يؤكد على أهمية وجود النفس الناطقة كقائسة للزمان - يضع امكان عدم وجود النفس فيتصور تقدما وتأخرا في الحركة - مجردين هما : ذات الزمان اللاحق للحركة ، فاذا كانت هناك حركة دون نفسى كان الزمان ملازماً لها .

(فمتى لم تكن أولا تكون حركة ، لم يكن ولا يكون زمان أصلا^(١)) .

رابعاً : البعد الميتافيزيقي للزمان

سبقت الإشارة الى أن أرسطو قد جعل " الآن " يعد الزمان بالوهم تجنباً منه لتجزئة الزمان ، تلك التجزئة التي توقعنا في اشكال امكان نفس الحركة الذي آثاره زينون الأيلي . فاذا كنا نريد أن نتخلص من نتائج هذه الحجج ، فليس أمامنا إلا أن نرفض أولاً افتراض أن الزمان مكون من آتات متوالية ^(١) ، وبالتالي فأننا نكون قد اتقنا خاصية اتصالية الزمان من أن تنالها القسيمة والتجزئة ^(٢) . وبما أن كل ما هو خاضع للكون والفساد ، وعلى العموم كل ما يوجد تارة ولا يوجد أخرى هو بالضرورة في الزمان . لأن ثم زماناً أكبر يفوق وجودها ، وبما أن مالا يخضع للحركة والسكون ، فإنه لا يوجد في الزمان لارتباط الزمان بالحركة (أرسطو نفسه قد نفي الحركة والسكون في الآن ^(٣)) .

فان هناك موجودات لا تخضع للزمان باعتبار أنها تخلو من الحركة والسكون . ولكي يمكن التمييز بين الأمور الكائنة خارج الزمان ، والأمور الداخلية في الزمان يجب الإشارة الى أن أرسطو يذكر أن الأمور تكون في الزمان بألحظ معنيين : أحدهما أن يكون وجود الشيء متى وجد الزمان ، والآخر بمنزلة ما نقول في بعض الأشياء أنها موجودة في عدد . وهذا القول يدل اما على ما هو كالجزء للعدد والعارض له ، وبالجملة على شيء ما منسوب الى العدد ؛ واما على أن له عددا .

١- عبد الرحمن بدوي - الزمان الوجودي ص ٧٤ .

٢- أرسطوطاليس - الطبيعة ص ٤٦٤ ج ١ .

أرسطوطاليس ص ٦٣٨ ج ٢ .

ولما كان الزمان عددا فان " الآن " ، و " المتقدم " وسائر ما أشبه ذلك هي في الزمان كالوحدة في العدد والفرد والزوج ... وظاهر أنه ليس معنى وجود الشيء في الزمان هو أن يكون الشيء يوجد متى وجد الزمان ؛ كما أنه ليس معنى وجود الشيء في المكان هو أن يوجد متى وجد المكان ^(١) . وينى أرسطو على ما تقدم النتيجة التالية :

(وإذا كان الشيء انما يوجد في الزمان من جهة أنه في عدد ، فقد يمكن أن يوجد زمان ما أكبر من زمان كل ما يوجد في زمان فلذلك قد يجب ضرورة أن تكون جميع الأشياء الموجودة في زمان فالزمان يشتمل عليها ... فالزمان أيضا يؤثر أثرا ما في هذه الأشياء كلها ، على ما جرت عادتنا أن نقول من أن الزمان يلي كل شيء ، وينسى كل شيء ، ولا نقول انه يعلم ويجدد ويحسن ؛ وذلك أن الزمان بذاته هو بأن يكون سببا للفساد أحرقى وأولى لأنه عدد للحركة ، والحركة تزيل الموجود . فقد وجب من ذلك وظهر أن الأشياء الأبدية الوجود من جهة ما هي أبدية الوجود ليست في زمان ، وذلك أنه لا يشتمل عليها زمان ، ولا يقدر رآيتها ؛ والدليل على ذلك أن الزمان لا يؤثر فيها أثرا أصلا ، بمنزلة ما ليس في زمان ^(٢)) :

١- المصدر السابق ص ٤٤٩ ج ١ .

٢- أرسطو - الطبيعة ص ٤١٥ ج ١ .

(ولما كانت الحركة فى الزمان على أنه عدد ، والعدد يشمل المعدود ، وجب أن يكون الزمان ، الزمان العام المطلق أعم من كل زمان لشيء شئ .

واذا كان الزمان أعم لم يكن الزمان للأشياء السرمدية لأنها على وتيرة واحدة^(١). فما هى تلك الأشياء السرمدية التى يصفها أرسطو بأنها أبدية لا تتأثر بالزمان ولا بالحركة ؟

أن من أظهر تلك الأشياء الحركة ذاتها :

فيقول أرسطو : (وتبين ضرورة القول بقدم الحركة من اعتبار المتحرك والمحرك والزمان . أما المتحرك فلا يخلو أن يكون أما قديما أو حادثا ، فان كان حادثا ، وكان الحدوث أو الكون يقتضى الحركة (١٥٩) كان كونه تغيرا ، اقتضى حركة سابقة على البداية المزعومة للحركة ، وهذا خلف ، وأن كان قديما فهو متحرك لا ساكن ، لأن الساكن ما هو إلا عدم الحركة ، فهو متأخر عنها ، يقتضى أحداثه حركة أولى قبل الحركة وهذا خلف .

وأما من جهة المحرك فإن عدم الحركة يعنى أن : المحرك والمتحرك بعيدان الواحد عن الآخر ، فلاجل أن تبدأ الحركة لابد من حركة تقرب بينهما ، وهذه الحركة تكون سابقة على بداية الحركة ، وهذا خلف .

١- شرح يحيى بن غدى لقول أرسطو السابق ، المصدر السابق ص ٤٥٣ .

Ross , Aristotle P . 90 - 1964 .

وأما الزمان فهو مقياس الحركة ، أو هو نوع من الحركة ، فإن كان قديماً كانت الحركة قديمة ، وقد أخطأ أفلاطون في معارضته (٤٠ ج) . فإن الزمان يقو بالآن ، والآن وسط بين مدتين ، هو نهاية الماضي وبداية المستقبل ، فليس للزمان بدا ولا نهاية ، والا لزم أن لا يكون زمان قبله ولا بعده ، ولكن قبل وبعد متضمنان فهذا خلف (١) . الجحجج الأخرى عن قدم الحركة مركبة على غلط واحد وهو طائفتان: طائفة خاصة بقدم العالم ، وأخرى خاصة بقدم الحركة (٢) . ويلزم عن قدم الحركة اثبات قدم علة تلك الحركة .

قدم الحركة اثبات قدم علة تلك الحركة . لما كان الزمان لاحقاً للحركة الأولى فإنه ينطبق عليه ما ينطبق عليها ، فيقول أرسطو : (وإذا كان ها هنا شئ يتحرك دائماً حركة مستديرة ، يجب أن يكون باقياً دائماً ، وكذلك فعله . فإن كان الكون والفساد مزمعين بالكون ، فيجب أن يوجد فعل مختلف ، فيجب أن يكون ذلك عن الاختلاف - من قبلها والدوام من سبب آخر ، فهو إذن من السبب الأول أو من شئ آخر غيره . فيجب من الاضطرار أن يكون من العلة الأولى ، فإن هذه العلة هى بذاتها السبب وهى المستحقة لرتبة التقدم . فيكون الدوام والبقاء على حالة واحدة من سبب ، والاختلاف من سبب آخر حتى يكون الدوام والاختلاف عنهما جميعاً . وهذان جميعاً ظاهران فى حركات الأفلاك (٣) .

- ١- أرسطو - الطبيعة - ترجمة اسحق بن حنين تحقيق بدوى من ص ٨٠١ الى ص ٨١٦ ج ٢ .
- ٢- يوسف كرم ص ١٤٥ - ١٤٦ .
- ٣- مقالة اللام لأرسطو من كتاب (أرسطو عند العرب) ص ٤-٥ - الطبعة الثانية - بيروت سنة ١٩٧٨ تحقيق عبد الرحمن بدوى .

وهذا النص يوضح أمرين :

الأمر الأول : إن للأزلية عند أرسطو معنيين : أولهما أنها نوع من الاستمرارية فى الأشياء المتحركة أزلياً ، كالسماء الأولى والأفلاك . وثانيهما : أنها عبارة عن اللازمية فى الأشياء التى لا تتحرك فقط ، كالمحرك الذى لا يتحرك والعقول الفارقة ، ومن حيث كونها موجودة أبداً - خارجة عن الزمان ومن ثم لا يؤثر فيها فالزمان إذن صفة للأشياء الخاضعة للكون والفساد ، أو الأشياء المتحركة حركة أزلية أى دائمة الأجرام السماوية ^(١) . فقد اعتبر الموجود بمعنى الموجود فى الزمان واعتبر الواحد غير موجود فى الزمان فقال عنه أنه (شئ آخر) .

ولكن يمكن القول بأن هذا ازدواج فى الوجود فليس ملا يوجد فى الزمان بغير موجود، بل أنه موجود فى اللازمان، أو فيما يمكن أن نطلق عليه (السرمدية الثابتة) أو (الآن الثابت) إذا ما كان معنى (الآن) هو الحضور .

الأمر الثانى : يبقى اشكال معلق يختلف فى تفسيره شراح أرسطو ألا وهو هل تعتبر الأنوار التى بالقوة ذات وجود أم لا ؟

يوجد من بين شراح أرسطو من جعل الأمور التى (بالقوة) موجودات، وان كان وجودها وجوداً ناقصاً : ومن شراحة من جعلها غير موجودة على الإطلاق

١-د . حسن جرائى الزمان والوجود اللازمانى، فى الفكر الإسلامى - بحث فى مجلة

تصدرها جامعة الفاتح بليبيا - العدد الأول ص ٧١-٧٢ .

Ross , Aristotle P . 91 , 1964

ويجب هنا أن أشير إلى أن هذا الإشكال سوف تكون له أهميته عند التعرض لتصور الزمان عند مفكرى الإسلام بعامة ، وعند ابن سينا بخاصة . إلا أنه تجب الإشارة في هذا الصدد إلى معنى الممكن عند أرسطو ، فقد قال في كتاب التحليلات الأولى : (ان الممكن هو الذى ليس باضطرارى ، ومتى سلم أنه موجود لم يعرض من ذلك محال . ان الممكن يقال على ضربين : الضرب الأول : ما كان على الأكثر ، والضرب الآخر : هو الذى يمكن فيه أن يكون وألا يكون ^(١)) .

من ذلك يتبين أن الممكن يمكن أن يطلق على ما هو موجود ولكن وجوده ليس ضرورة ، ولا يلزم عن افتراض عدمه استحالة منطقية ، كما يمكن أن يطلق على ما ليس بموجود بالفعل ولكنه موجود بالقوة ^(٢) .

تعقيب :

مما سبق يتضح :

- ١- أن اثارة زنيون الايلي للحجج النافية للحركة هي التي أدت بأرسطو إلى وضع نظرياته في الزمان محاولا إثبات وجوده من قبل إعتباره لاحقا للحركة . فالزمان يعد الحركة ويقدرها كما تقدر الحركة الزمان .

١- منطق أرسطو حققه وقدم له عبد الرحمن بدوي ص ١٤٢ ج ١ - القاهرة سنة ١٩٤٨ من كتاب التحليلات الأولى نقل تذارى .

٢- أرسطو - مقالة اللام من كتاب " ما بعد الطبيعة " ونشر عبد الرحمن البدوي ضمن كتاب أرسطو عند العرب ص ٤ من النص بيروت سنة ١٩٧٨ الطبعة الثانية .

٢- ويرى أرسطو أن وسيلة عد الزمان هي " الآن " الذى لا يدخل فى الزمان والا انتفت اتصالية الزمان ، لذلك جعله يعد الزمان بالوهم من قبل أنه قائم فى النفس الناطقة لأن " الآن " ليس فيه حركة ولا سكون .

٣- ومن هنا يظهر البعد الذاتى للزمان . فلما كان الزمان عددا للحركة ومقياساً لها ، فإنه لا وجود لمقياس بدون النفس القائسة وأعنى النفس الناطقة . لذلك أجاب أرسطو على التسائل الأول السابق وهو: (هل يوجد الزمان مفارقاً للنفس القائسة له ؟) يجيب بقوله : (أن الزمان لا يوجد بدون حركة ، كما أن الحركة لا توجد بدون النفس ، فالشعور بالزمان أمر لا بد منه كطرف من طرفي وجود الزمان ، وإن كان هذا الطرف لا ينقضى كون الزمان مفارقاً للنفس لأنه لا يدخل فى النفس الناطقة إلا من قبل كونه معدوداً ، وليس من قبل كونه لاحقاً للحركة فنى صيرورته المستمرة فيصبح وجود الزمان للنفس فقط من قبل كون الآن فيها مميزاً للمتقدم والمتأخر من الحركة .

٤- من ثم يكون أرسطو قد أنقذ موضوعية الزمان ، يجعله لاحقاً للحركة ، وإن لم يغفل أهمية البعد الذاتى له فخالف بذلك أفلاطون الذى رأى أن الزمان وهو الصورة المتحركة للأزلية ، فربط الأخير الزمان بالنفس على العكس من تلميذه أرسطو الذى جعل الزمان ألصق بالطبيعة منه بما وراء الطبيعة .

٥- ولما كان الزمان متصلاً ولاحقاً بالحركة الدائرية الأزلية الأبدية فانه عند أرسطو قديم . وإذا ما تصورنا الزمان معلولاً ، فإنما تكون علته قائمة فى أمرين :

إحداهما : الديمومة التى تكون للزمان باعتباره لاحقا للحركة من أثر تحريك المحرك الأول ومن هنا تكون ديمومته فى ثبات الأزلية الأبدية اللامتناهية .

الأمر الثانى : كونه عدد الحركة يجعل منه علة بالعرض للمتغيرات فمن خلاله تحدث الحركة من كون وفساد وهو من هذه الوجهة يعتبر معلولا للحركة التى هى مصدر التغير وعلته الحقيقية .

فالأبدية بهذا المعنى مزدوجة :

إحداهما أبدية الزمان فى ذاته وتحوى الموجودات الزمنية الخاضعة للكون والفساد .

والأخرى لازمنية تشتمل على المحرك الأول والعقول المفارقة للحركة .

الفصل الرابع الزمان عند أفلوطين

١- بين الأزلية والزمان :

قبل أفلوطين تعريف أفلاطون للزمان بأنه صورة للأزلية .

أخذ عن أفلاطون أيضا نهجه الثنائي في فلسفته ، فبصدد الزمان ذهب أفلوطين الى أن تعلق الأزلية بالجوهر العقلي الإلهي يناظر تعلق الزمان بعالم الأفلاك والعالم السفلي ^(١) .

وكما تتعلق الأزلية بالموجودات العقلية يتعلق الزمان بالموجودات الحسية . وأن اقترن الزمان بالحركة فإن الأزلية تقترن بالسكون ، ولا معنى بالسكون غياب الحركة . بمفهومها الحسي وإنما تعنى بالسكون السرمدية التي تتضمن الاستمرارية بالمفهوم العقلي ^(٢) .

ولا تقتضى الأزلية السكون فحسب ، وإنما تقتضى الوحدة كذلك حتى لا يصبح ذلك السكون كذلك الذي يتخلل الفترات بين حركة وأخرى ^(٣) .

1- Plotinus : The Third Ennead - Translated by Stephen Mackenna and Philip Lee Warner P . 96 .

2- IB id : P . 98 .

3- IB id : P . 99 .

هكذا نستطيع أن نصف الحقيقة الالهية بالأزلية والأبدية ، وبجياة لا تتغير ولا تتحول . وهذا ما نعنيه بالسرمدية ، وهكذا تحيى الحقيقة الالهية وجودا ثابتا لم ولن يتغير ، وانما تحيى فى السرمدية ومن ثم يمكن تعريف السرمدية ، بأنها حياة كلية مطلقة تامة لا آفات فيها ، ولا فترات وإنها تتعلق فقط بالموجود الحق منبثقه منه كامنة فيه ^(١) .

أما الموجودات الجزئية فإنها فى عملية إستزادة مستمرة خلال سير الزمان ، من ثم فإنها تفقد وجودها ذلك لأن الوجود ليس صفه ذاتيه لها ما دامت تحيى فى صيرورة واستحالة ، وانما يلزم الوجود هذه الكائنات من لحظة كونها إلى لحظة فسادها ، انها تسرع الخطى تجاه المستقبل ، وتخشى الراحة ، محاولة السعى الى الخلود، سواء بالعمل أو الانجذاب أو بالوجود الحق ، ومن ثم كانت الدورة العليا للموجودات حركة دائبة تسعى الى السرمدية من خلال المستقبلية ^(٢) .

أما الواحد ، فعلى العكس ، لا يسعى الى شئ لأنه مستحوذ على كل شئ ، فلا زمان مستقبل بالنسبة له لأنه لا شئ خارجه ، إن وجوده الحق هو السرمدية لأن السرمدية تعنى الدوام . إن القدم صفة ذات لله .

Eternity Proves investigation to be identical with God .

1- IB id : P . 99 - 100 .

PhPhilip

2- IB id P: 101 .

أو بالأحرى أنه الاله متجليا .

It may fitly be described as God made Manifest .

لأن الاله يعلن عن نفسه أنه الوجود بلا تغيير ، اذ أنه الحى دائما ، ولما لم يكن فى السرمدية ماضى ولا مستقبل فإنه لا تفقد بنيان جوهرها ^(١) .

ان الخير كل الخير ، والجمال كل الجمال ، والبقاء كل البقاء إنما يتركز فى الواحد ، عنه ينبثق ولا يزول ، ومن ثم قال أفلاطون كلمة حق :

Eternity stable in Unity إن الأزلية تستقر فى الأحدية

أى أن السرمدية لا تفارق الواحد باعتباره الوجود الحق الذى الذى لا تجرى عليه الحوادث . ان السرمدية هى التجلى الفعلى للحياة الدائمة لله .

فإن بحثنا عن الوجود الحق ، أو عن الوجود الذى يعد الوجود صفة ذات له فاننا ستصل الى موضوع بحثنا عن الوجود الحق ، أو عن الوجود الذى يعد الوجود صفة ذات له فاننا سنصل الى موضوع بحثنا عن السرمدية .

غير أن ألفاظا مثل " دائما ، ابدًا " ، أحيانا قد تفيد تصورا زائفا بالنسبة للواحد، ومن ثم يفضل ألا يضافى عليه أية صفة .

We might perhaps prefer to speak of " Being " Without any attribute .

1 - IB id P. 101 - 102 .

لا فرق اذن بين الوجود والدوام ، الا أن صح أن يكون هناك فرق بين الفيلسوف ، والفيلسوف الحق . من ثم فان قولنا الموجود الدائم يعبر عن تحصيل حاصل لأننا لا نعى " بالموجود الدائم " قولاً غير قولنا " الموجود الحق " . ولا تخضع السرمدية للقياس ، لأن الشئ المقيس هو الذى يخضع لكم والتجزئة الى أجزاء وآفات وليست السرمدية كذلك ^(١) .

نقد أفلاطون للمفهوم الأرسطى للزمان - كيف نشأ الزمان بين الأزلية والزمان؟

٢- نقد المفهوم الأرسطى للزمان :

من الحكماء السابقين من قرن بين الزمان والحركة ، أى أن الزمان لا يدرك الا من خلال جسم يتحرك ، بذلك يقرن الزمان بالتغير كأنه لن يدرك ان توقفت الحركة أو من خلال السكون ^(٢) .

فان قصد بالحركة مدار الفلك ، فانه ليس متماثلاً بين مختلف الأفلاك ، بل انه يتفاوت فى الكواكب الواحد فى ذهابه عنه فى أيامه ، وان قصد بها حركة أجسام فى عالمنا ، فهذه بدورها متباينة فى سرعاتها ، من ثم فلن تصلح أن تكون مقياساً لزمان آتاته متماثلة . والا لكان عندنا أزمنة متباينة لا زماناً واحداً . أو بالأحرى لن يتوفر لدينا معيار واحد لقياس الزمان ^(٣)

1- IB id : P . 103 - 105 .

2- IB id : P . 105 - 106 .

3- IB id : P . 106 - 107 .

ومن ناحية أخرى فإن مدار الفلك يطرح لنا تصور المكان لا الزمان ، أما عدد دوراته فيوحي بفكرة العدد (دورة واحدة أو اثنان أو ثلاثة الخ) لا شئ اذن عن الزمان يطلعنا عليه مدار الفلك ^(١) .

وليس الزمان لاحقا على الحركة إذ هو مستقل عنها ، بل ان امتداد الحركة انما يتم من خلال الزمان .

ولا يقاس الزمان على سائر المعايير أو المقاييس ، فلا يقال أنه للمتحركات كالأعداد للمعدودات ، أو كالموازين للموزونات ، ذلك أنه يمكن تجريد الأعداد عن المعدودات والموازين مستقلة مفارقة خارجة عن الأجسام الموزونة وليس كذلك الزمان لأنه ليس مفارقا للحركة ، اذ الحركات انما يقاس تتابعها من خلال الزمان لا بالزمان . وان كان لا بد من مقياس الحركات فكيف يمكن عدّها وهي متناهية بزمان لا منتهية . وإن انتزعنا قطاعا من الزمان نقيس به الحركات لكان معنى هذا أن الزمان سابق على الحركة لا لاحق عليها .

فإن طرح السؤال : هل الزمان سابق على الحركة أم لاحق عليها أو هو مصاحب لها ؟

فإن الرد : هذا التابع بين السابق والمصاحب واللاحق انما يعبر عن نظام يجري في زمان ، من ثم تعريفنا للزمان أنه حركة تجري في زمان .

Time is a sequence upon movement in time (1).

1 - IB id : P . 107 .

2 - IB id : P . 112 .

فان كانت هذه الحركات مدار ذلك ، فإن هذا المدار يحتل قدرا من الزمان ، أى أن الحركة تظهر الزمان وتدل عليه ، فان أردنا أن ندرك الزمان ذاته ، فذلك من خلال شئ آخر أولى سابق وفق نظام محكم ، فليس الزمان مقياس الحركة ، ولكنه شئ مقيس بالحركة ، ومن الخطأ تعريفه كشئ مصاحب عرضا للحركة . اننا بذلك نكون قد قلبنا حقائق الأشياء ، حقيقة أنه (أى أرسطو) لم يقصد الى ذلك . ولكننا لا نستطيع أن نفهم نظام الكون من خلال تفسيره ، أما أنه قد قلب حقائق الأشياء حين أطلق لفظ " مقياس " على شئ فى حقيقته مقيس ^(١) .

وأنه لمن غريب المفارقات أن نجعل من تتابع للتقدم والتأخر الحادث فى متحركات عالمنا دليلا على الزمان ، بينما نتجاهل الحركة الحقيقية ، حركة النفس التى بدورها لها متقدم ومتأخر ، وكيف نعترف بالتتابع فى حركة لانفس لها ولا حياة منها ونقرنها بالزمان متجاهلين ، حقيقة الزمان فى حركة عنها استمدت الحركات الأخرى وجودها بمحاكاتها .

٣- كيف نشأ الزمان ؟

على أى حال ان غرضنا أن نعرف ما هو الزمان لا أن نفند تعريفا خاطئا له . لفهم الزمان لابد من العود الى الأزلية ، حيث اللانهاية التى لا تعرف الاضطراب ولا الكثرة وانما تقدم فى الوحدة . ان الزمان وان لم يوجد للكائنات الأزلية ، فانه قد انبثق عن الأزلية ، كما انبثقت المادة وعالم الكثرة عن النفس الكلية .

1- IB id : P . 112 .

ان النفس الكلية كى تخرج الكون الى . حجز الوجود طرحت الأزلية جانبا ،
وتدثرت بالزمان .

To bring this Kosmos into being , the soul first laid aside its eternity and
clothed itself with time (1) .

فكان أن تتابعت الموجودات خلال الزمان ، كما لو أن " مهمازا " أثار النفس
الكلية ففجر الطاقة الكامنة فيها ، وانتقلت من طور كانت تحيى فيه فى الأزلية الى
طور انبثقت فيه الموجودات فى تتابع مستمر .

وهكذا اقترن الزمان بتنوع الحياة اذا قورنت بالحياة فى الأزلية ، حيث السكون
والكمال والتمام والثبات والدوام ، فما الزمان الا حياة النفس فى جركاتها حين
تجاوزت مرحلة من الفعل أو التجربة إلى مرحلة أخرى .

Time is the life of the soul in movement as it passes from one stage
of act or experience to another ⁽²⁾

ففى مقابل الأزلية فى العالم العلوى زمان فى عالم المادة ، وفى مقابل النفس
الكلية موجودات جزئية وفى مقابل الوحدة كثرة ، بهذا المعنى يمكن أن يكون الزمان

1- IB id : P . 113 .

2- IB id : P . 114 .

صورة متحركة للأزلية ؛ وكما أن الأزلية ليست خارجا عن موجودات العالم العلوى فكذلك الزمان ليس شيئا خارج المتحركات فى العالم المادى ، وكما أن القدم صفة ذات لله فكذلك الزمان صفة كامنة فى النفس الكلية وعنها انبثق ^(١) .

لنتصور النفس وقد عادت وانسحبت من مجرى الحياة ومن نشاطها اللانهائى فيما تولده من موجودات ، لنتصورها وقد خلدت الى سكونها فى العالم العلوى ، عالم الأزلية ، انها اذا انسحبت عائدة الى الوحدة مخلفة الكثرة لقد عادت الى الأزلية واختفى الزمان ، ذلك أن الزمان انما ملتصق فى ميل النفس الى انجاب العالم المحسوس المتمثل فى الكون والزمان . من ذلك النشاط للنفس انبثق الكون ، أما النشاط نفسه فهو الزمان ، وأما محتوى النشاط فهو الكون .

The soul begot at once the universe and time in that activity of the soul this universe sprang into being , the activity is time , the universe is content of time ⁽²⁾ .

1 - IB id : p . 114 .

2- IB id : P . 114 .

تعقيب :

اتهم افلوطين أرسطو بأنه قلب حقائق الأشياء حين جعل من الزمان مقياساً للحركة لاحقاً عليها ، فالواقع أن هذا الاتهام " قلب حقائق الأشياء " يعبر عن حقيقة اختلاف النسق الفكرى لدى كل من الفيلوسفين .

أما أرسطو ، ففي مجال الوجود ، انتقل من المتحرك إلى المحرك الأول ، وفي مجال المعرفة من المحسوس إلى المعقول ، وقى مجال موضوعنا " الزمان " من الحركة الحسية إلى الزمان مقياسها ثم من الزمن إلى الأزلية . ذلك إجماع فى التفكير يعد فى نظر أصحاب النزعة الميتافيزيقية كأفلوطين ، قلباً لحقائق الأشياء . ذلك أن ما هو أدنى لا يفسر ما هو أعلى بل العكس ، من ثم فأن التفسير ينبغى أن يكون وفق منهج هابط من الواحد مبدأ الوجود إلى العقل ، ومنه غلى النفس وعنهما انبثق الوجود المادى والزمان . يفسر الزمان اذن فى بعد لاحق عليه ، أعنى العالم المادى وحركة المتحركات فيه .

وليس الأزلية امتداداً لا نهائياً للزمان فتكون بذلك لاحقة عليه ، وانما الأزلية مقترنه بالعالم العلوى السابق ، على العالم المادى المقترن بالزمان .

ومن ثم كان رضا أفلوطين عن تفسير أفلاطون للزمان بأنه صورة الأزلية لذلك تكون أسبق من الزمان ، وسخطه على تفسير أرسطو ذلك أن ما هو أسمى لا يفسر فى ضوء ما هو أدنى ، كما أنه لا يستدل على العلة بالمعلول . ان ذلك من وجهة نظر أفلوطين " قلب لحقائق الأشياء " .

قائمة المراجع

أولاً : المراجع العربية :

- أبو ريان (د. محمد على) : (١) الفلسفة ومباحثها . دار المعارف . القاهرة ١٩٦٦م.
- : (٢) تاريخ الفكر الفلسفى - الفلسفة اليونانية "جزءان" الأول
- الدار القومية للطباعة والنشر ط٢ القاهرة ١٩٦٥م.
والثانى ط٤ الهيئة المصرية العامة لكتاب ١٩٧٤م.
- أنيس (د. عبد العظيم) : (٣) العلم والحضارة - ج١ " الحضارة القديمة واليونانية "
المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر - القاهرة
١٩٦٧م.
- أرسطو طاليس : (٤) كتاب النفس . نقلة إلى العربية د. أحمد فؤاد الأهوانى -
راجعة على اليونانية الأب - جورج شحاته قنوتى . دار
أحياء الكتب العربية عيسى البابى الحلبي وشركائه . ط٢
- القاهرة سنة ١٩٤٩ م.
- أفلاطون : (٥) محاوره الجمهورية . ترجمة د. فؤاد ذكريا . مراجعة د. محمد
سليم سالم . دار الكتاب العربى . القاهرة ب - ت .
- (٦) محاوره ثياتيتوس أو عن العلم - ترجمة د. أميرة حلمى مطر
- الهيئة المصرية العامة للكتاب . القاهرة سنة ١٩٧٣ .

الآلوسى (د. حسام محيى الدين) : (٧) بواكير الفلسفة قبل سقراط أو من الميثولوجيا إلى الفلسفة عند اليونان - المؤسسة العربية للدراسات والنشر

ط٢ بيروت ١٩٨١.

الفندى (د. محمد ثابت) : (٨) فلسفة الرياضة - دار النهضة العربية - بيروت ١٩٦٩ م.

الأهوانى (د. أحمد فؤاد) : (٩) فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط - دار احياء الكتب العربية - القاهرة سنة ١٩٥٤ م.

النشار (د. على سامى) : (١٠) نشأة الفكر الفلسفى عند اليونان - الطبعة الأولى منشأة المعارف بالأسكندرية سنة ١٩٦٤ م.

(١١) نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام - الجزء الأول - دار المعارف القاهرة سنة ١٩٦٦ م.

(١٢) هيراقليطس فيلسوف التغير وأثره فى الفكر الفلسفى بالاشتراك مع آخرين - الطبعة الأولى - دار المعارف - القاهرة ١٩٦٩ م.

آل ياسين (د. جعفر) : (١٣) فلاسفة يونانيون من طاليس إلى سقراط . المكتبة الوطنية ببغداد ط٣ . بغداد سنة ١٩٨٥ .

آنيس (د. عبد العظيم) : (١٤) العلم والحضارة - الجزء الأول "الحضارات القديمة واليونانية". المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر. القاهرة سنة ١٩٦٧ م.

بدوى (د. عبد الرحمن) : (١٥) ربيع الفكر اليونانى - مكتبة النهضة المصرية - القاهرة ١٩٦٩ م.

- بدوى (د.عبد الرحمن) : (١٦) موسوعة الفلسفة (جزءان) ط١ المؤسسة العربية للدراسات والنشر - الكويت ١٩٨٤م.
- بران ، جان : (١٧) الفلسفة الأبيقورية - تعريب جورج أبو كسم ، تقديم عادل العوا - الأجدية للنشر ط١. دمشق سنة ١٩٩٢م.
- برهيه ، أميل : (١٨) تاريخ الفلسفة . الجزء الثانى " الفلسفة الهلنستية وآخرون والرومانية " ترجمة د. جورج طرايشى - دار الطليعة للطباعة والنشر ط١ . بيروت سنة ١٩٨٢.
- بورتوى (جوليس) : (١٩) الفيلسوف وفن الموسيقى - ترجمة د. فؤاد زكريا مراجعة د. حسين فوزى - الهيئة المصرية للكتاب - القاهرة سنة ١٩٧٤م.
- تايلور ، مرجريت : (٢٠) الفلسفة اليونانية مقدمة . تعريب عبد المجيد عبد الرحيم مراجعة وتقديم د. ماهر كامل . مكتبة النهضة المصرية ط١. القاهرة سنة ١٩٥٨م.
- جثرى ، و.ك.س : (٢١) الفلاسفة الأغريق من طاليس إلى أرسطو ، ترجمة د. رأفت حلیم سيف . مراجعة د. إمام عبد الفتاح إمام - مطابع الطليعة . الكويت سنة ١٩٥٨م.
- ديورانت (ول) : (٢٢) قصة الحضارة ج١ - الفلسفة اليونانية - ترجمة لفيف من المعنيين العرب .

رسائل (برتراند) : (٢٣) تاريخ الفلسفة الغربية - الكتاب الأول - ترجمة د. زكى

نجيب محمود مراجعة د. أحمد أمين - الطبعة الثانية - لجنة

التأليف والترجمة والنشر - القاهرة ١٩٦٧ م.

روزنتال (م)، ب يودين : (٢٤) الموسوعة الفلسفية - ترجمة سمير كرم - مراجعة د. صادق

جلال العظم وجورج طرايشى ط ٥ - دار الطليعة

للطباعة والنشر - بيروت ١٩٨٥ م.

ريفو (البيرو) : (٢٥) الفلسفة اليونانية - أصولها وتطوراتها - ترجمة د. عبد

الحليم منتصر . و د/ أبو بكر ذكرى مكتبة دار العروبة

القاهرة ١٩٥٨ م.

زيدان (د. محمود فهمى) : (٢٦) المنطق الرمزي نشأته وتطوره - دار النهضة العربية

للطباعة والنشر - بيروت ١٩٦٣ م.

سارنون (جورج) : (٢٧) تاريخ العالم ج ١ - ترجمة لفيف من العلماء - تحت

إشراف د. ابراهيم بيومى مذكور وآخرون - دار المعارف

بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين - الطبعة الثانية - القاهرة

١٩٦٣ م.

ستيس ، بولتر : (٢٨) تاريخ الفلسفة اليونانية . ترجمة . مجاهد عبد المنعم

مجاهد دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة سنة ١٩٨٤ م.

سعيد ، جلال الدين : (٢٩) أبيقور الرسائل والحكم - الدار العربية للكتاب -

بيروت سنة ١٩٩١ م.

سعيدان (د. أحمد سليم) : (٣٠) مقدمة لتاريخ الفكر العلمى فى الاسلام - سلسلة عالم المعرفة ١٣١ - الكويت ١٩٨٨ م.

عبد المتعال (د. علاء) : (٣١) رسالة دكتوراه (تصور ابن سينا للزمان واصوله اليونانية) غير منشورة كلية الآداب جامعة الاسكندرية سنة ١٩٩٠ م.

غالب (د. مصطفى) : (٣٢) فيثاغورس - منشورات دار الهلال - بيروت ١٩٨٥ م.
فارتتن (فنيامبين) : (٣٣) العلم الأغريقى ج ١ . ترجمة أحمد شكرى سالم .
مراجعة حسين كامل أبو الليف . مكتبة النهضة . القاهرة
١٩٥٨ م.

فتحي (د. محمد) : (٣٤) النحلة الاورفيه - أصولها وآثارها فى العالم اليونانى -
الدار الأندلسية - الاسكندرية ، ١٩٩٠ م.

(٣٥) المدرسة الفيثاغورية - مصادرها ونظرياتها ، الدلتا
للطباعة والنشر اسكندرية ١٩٨٩ م.

فتحي (د. محمد) : (٣٦) المعرفة عند فلاسفة اليونان - الدار الأندلسية
الاسكندرية ١٩٩٢ م.

فخرى (د. ماجد) : (٣٧) تاريخ الفلسفة اليونانية - دار العلم للملايين ط ١ -
بيروت سنة ١٩٩١ م.

فرحان (د. محمد جلوب) : (٣٨) النفس الانسانية - مكتبة بسام - الموصل - العراق
١٩٨٦ م.

فرنسر (شارل) : (٣٩) الفلسفة اليونانية . ترجمة تيسير شيخ الأرض ط ١
منشورات دار الأنوار - بيروت ١٩٦٨ م.

كرم (يوسف) : (٤٠) تاريخ الفلسفة اليونانية - الطبعة الخامسة مطبعة لجنة
التأليف والترجمة والنشر - القاهرة ١٩٦٦ م.

كريم (د. صمويل نوح) : (٤١) أساطير العالم القديم - ترجمة أحمد عبد الحميد يوسف
- مراجعة د. عبد المنعم أبو بكر - الهيئة المصرية العامة
للكتاب ١٩٧٤ م.

كرم ، يوسف : (٤٢) تاريخ الفلسفة اليونانية - لجنة التأليف والترجمة والنشر
ط ٥ - القاهرة سنة ١٩٦٦ م.

كيسيديس ، ثيوكاريس : (٤٣) جذور المادية الديالكتيكية هيراقليطس - ترجمة
حاتم سلمان - دار الغاراي - ب . ت .

مطر (د. أميرة حلمي) : (٤٤) أورفيوس - معجم أعلام الفكر الانساني - اعداد نخبة
من الأساتذة المصريين - تصدير د. ابراهيم مذكور -
المجلد الأول - الهيئة العامة المصرية للكتاب - القاهرة
١٩٨٤ م.

نيتشه ، فريدريك : (٤٥) الفلسفة في العصر المأساوي الأغريقى ، تقديم ميشال
" فوكو ، تعريب د. ستهيل القشنى - المؤسسة الجامعية
للدراسات والنشر والتوزيع ط ٢ . لبنان سنة ١٩٨٣ م.

وورنسر (ديكس) : (٤٦) فلاسفة الأغريق - ترجمة عبد الحميد سليم - الهيئة
المصرية العامة للكتاب - القاهرة ١٩٨٥ م.

ثانياً : المراجع الأجنبية :

- Aine ' Bescherelle : (1) Nouveau Dictionaire National Tome Troisieme (I-P) Garnier Frers - Libraires Editeurs 1887.
- Annandale Charles : (2) The Modern Cyclopedia of universa information . Vol15. London , 1905.
- Aristotle : (3) Physica ' De caelo and Metaphysica works of Aristotle Translated into English Under The editor ship of w' Ross Volumes 2,7,8 Oxford universty press London 1950.
- Aristotle : (4) Metaphysics , Trans into English under The editor ship of W.D.Ross , Vol 8,2 and nd . E . D . Oxford at The Clarendonress Oxford , 1968 .
- Benn, Alfred William : (5) History of Ancient Philosophy Watts and Co - London , 1972 .
- enn, Alfred William : (6) The Philosophy od Greece Considered in Relation to The Character , and History of - its People. Grant Richards, London, 1898.
- Burnet : J : (7) Greek Philosophy , Macmilan, London , 1968.

- Cahille' Flannarion : (8) Dictionaire Encyclopedique
universal.Tome Cinquieme,Ernest
Flommarion Editeur Paris .
- Chuhle . M : (9) Loevere de Plation , Lile Hachtte
Paris 1954.
- Comford, F.M. : (10) From Religion to Philosophy.
Harper Tarch books New York 1957.
- Freeman , Katheem : (11) Ancilla to the Pre - Socratic
philosophers . Oxford , 1966.
- Freeman . Katheem : (12) Companion to the Pre - Socratic
Philosophers. Oxford 1966.
- Fuller . B . A . G : (13) A History of Philosophy revised by
Sterling M . Memurrin , third edition .
Oxford , and Ibh Publishing Co .
New Delhi .
- Gomperz, Theodor : (14) Greek Thinkers , and 'History of
Ancient Philosophy authorized Edition
Vol - I Translated by Laurie Magnus .
Tohne Murray - London 1939 .
- Juthrie , W . K . c . : (15) A History of Greek Philosophy
Vol - I Cambridge University Press.
London 1978 .
- Jaeger , W . : (16) The Theology of the Early Greek
philosophers, Oxford University Press .
Oxford 1968 .

Kitto. H.D.F. : (17) The Greeks - Penguin Books 1965.

Organ , Troy , Wilson : (18) An Index to Aristotle, in English translation , Gordian Press, INC, New York 1966

Plato . : (19) The Dialogues , Translated . into English with Analyses and introductions , by B. Towett, in five Volumes , Oxford , at the Clarendon Press 1892.

محتويات الكتاب

الصفحة	الموضوع
	إهداء
	مقدمة

الباب الأول

الإتجاهات الروحية لدى فلاسفة اليونان السابقين علي سقراط

٢	القسم الأول (النحلة الأورفية)
---	---------------------------------

القسم الثاني

٣١	المدرسة الفيثاغورثية مصادرها و نظرياتها .
----	---

٣٢	مدخل
----	------

الفصل الأول

٣٩	مصادرنا عن المدرسة الفيثاغورثية
----	---------------------------------

الفصل الثاني

٦٣	فيثاغورث (حياته و تلاميذه)
----	------------------------------

الصفحة	الموضوع
٧٣	الفصل الثالث
	نظرياتهم العلمية
	الفصل الرابع
٩١	آرائهم الفلسفية
	الباب الثاني
١١٧	المعرفة عند فلاسفة اليونان
١١٩	مقدمة
	الفصل الأول
١٢٣	المعرفة لدى فلاسفة اليونان السابقين
	على أفلاطون
	الفصل الثاني
١٤٧	نظرية المعرفة عند أفلاطون
	الفصل الثالث
١٦٣	نظرية المعرفة عند أرسطو
	الفصل الرابع
١٨٣	المعرفة لدى فلاسفة اليونان في العصر الهلنستي

الموضوع الصفحة

الباب الثالث

الزمان عند فلاسفة اليونان و أصوله لدى السابقين ٢٠٩

الفصل الأول

الزمان لدى مفكرى الحضارة الشرقيه
القديمة و فلاسفة اليونان السابقين
على أفلاطون ٢١١

الفصل الثانى

الزمان عند أفلاطون ٢٢١

الفصل الثالث

الزمان عند أرسطو ٢٣٣

الفصل الرابع

الزمان عند أفلوطين ٣٥٩

